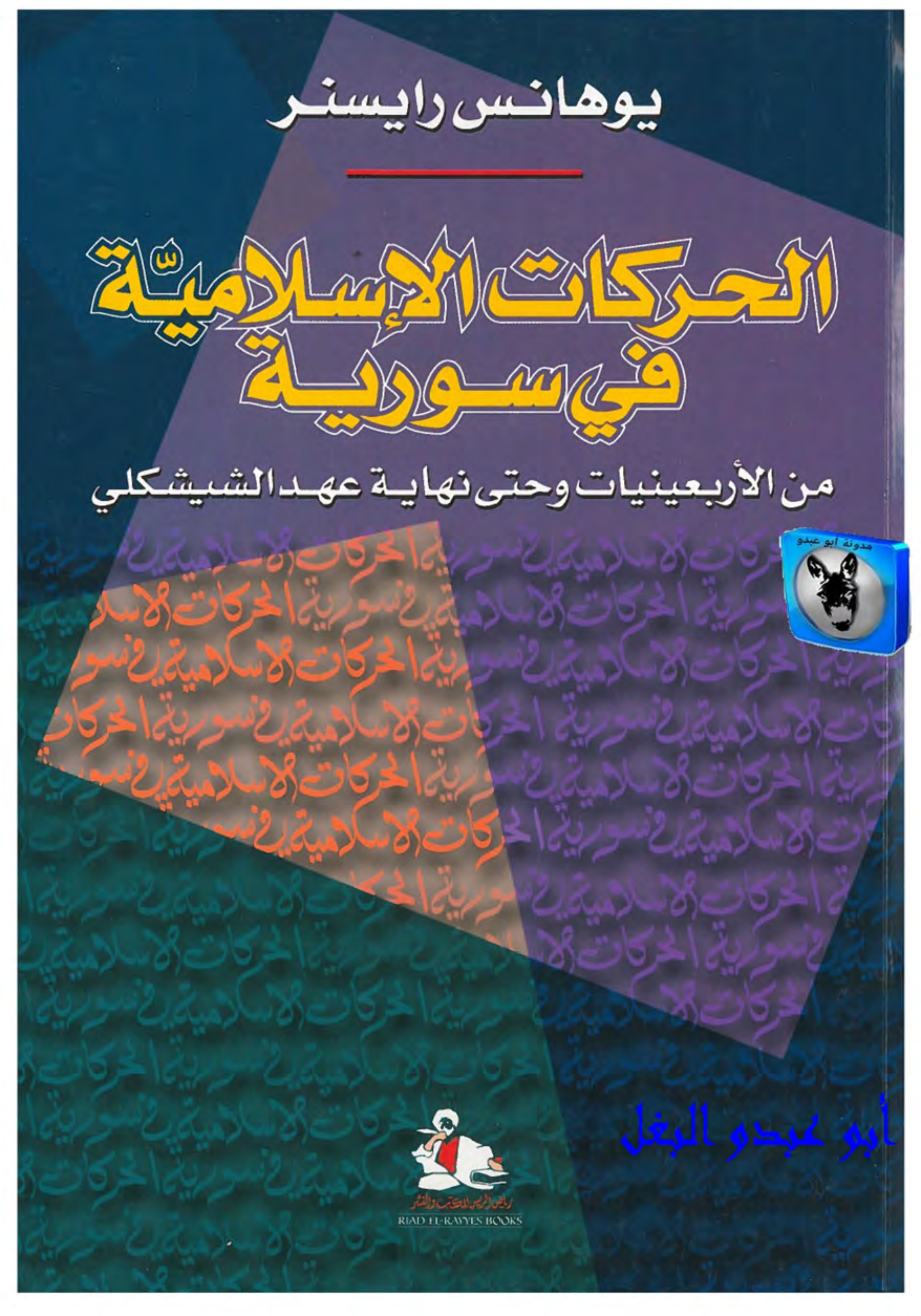

يوهانس رايسنر
الحركات الإسلامية في سورية
من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي
مدونة أبو عبدو
أبو عبدو البغل
RIAD EL-RAYYES BOOKS

الحركات الإسلاميّة في سوريـة

من الأربعينيات وحتى نهايـة عهـد الشيشكلي



يوهانس رايسنر

الحركات الإسلاميّة في سورية

من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي

ترجمة

محمد ابراهيم الأتاسي



رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS

IDEOLOGIE UND POLITIK
DER MUSLIMBRÜDER SYRIENS

By

Johannes Reissner

Translated By

Mohammed I. Atassi

First Published in July 2005

BEIRUT- LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb • www.elrayyes-books.com
• www.elrayyesbooks.com

ISBN 97-89953-21175-6

تصميم الغلاف: محمد حمادة
الطبعة الأولى: تموز/يوليو ٢٠٠٥

المحتويات

القسم الثاني

العقيدة والتنظيم والانتشار

تطور الإخوان المسلمين في سورية حتى عام ١٩٤٧

القسم الثالث

المعارضه تحت لواء الإسلام

منذ انتخابات ١٩٤٧ وحتى منع الإخوان المسلمين

في عهد حسني الزعيم (أيار ـ مايو ـ ١٩٤٩)

القسم الرابع

اشتراكية الإسلام وسياسة الحياد

منذ تأسيس الجبهة الإسلامية الاشتراكية في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٩

إلى منع الإخوان المسلمين لفترة طويلة في عهد الدكتاتور العقيد أديب الشيشكلي

الملاحق:



المقدمة

أ ــ أهداف البحث

تأسست حركة الإخوان المسلمين كحركة دينية سياسية عام ١٩٢٨. من قبل الإمام حسن البنا، ومهدت للحركات الإسلامية السياسية لاحقاً. وكان للإخوان المسلمين في الأربعينيات والخمسينيات دوراً هاماً في المجالات الاجتماعية والسياسية ليس في مصر فقط، ولكن أيضاً في الدول العربية الأخرى، وخاصة في سورية. وقد تأثرت طريقة تفكيرهم وأعمالهم إلى حد كبير بالثورات ضد الاستعمار من ناحية والتغلغل الصناعي المادي من ناحية أخرى. وآمن الإخوان أنه بإمكانهم إيجاد حل للمشكلات الاجتماعية والسياسية مستمد من الشريعة الإسلامية وهو اعتقاد يسهل فهمه، لأنه منطقي ومتعارف عليه في المجتمعات الإسلامية. فكان هدفهم وما زال أن يكون الإسلام هو قاعدة الانطلاق والعمل في المجتمع كما كانت عليه الحال أيام الرسول (صلى الله عليه وسلّم).

ومن الأمور التي ميزت الإخوان المسلمين أن شعاراتهم استطاعت أن تؤثر بالدرجة الأولى في الطبقة الكادحة وصغار الكسبة وأن تنظم أتباعها تنظيماً دقيقاً صارماً.

وشاركوا كجمعية تحت شعار الإسلام بصورة فعالة في مجال السياسة التي تميزت في نهاية الأربعينيات في مصر بأنها كانت تتخللها أعمال عنف. ولجأ الإخوان المسلمون أيضاً إلى الاغتيالات السياسية للوصول إلى أهدافهم.

وفي أوائل عام ١٩٤٩ قتل الإمام حسن البنا مؤسس «الإخوان المسلمين»، إثر اغتيال مماثل. وقد تعاطف الضباط الأحرار تحت قيادة عبد الناصر، وهم أيضاً من طبقة صغار الكسبة، إلى حد ما مع أهداف الإخوان المسلمين، بل إن بعضهم انتسب أيضاً للإخوان. وبعد الانقلاب الذي قام به الضباط الأحرار في تموز ـ يوليو ـ ١٩٥٢ جرت محاولات للتعاون بين هاتين الفئتين، إلّا أنه في عام ١٩٥٤ وقع التصادم الذي أدى فيما بعد إلى ملاحقة الإخوان المسلمين في مصر لفترة طويلة ومنعهم من ممارسة نشاطهم. إلّا أن الحظر خفف في عهد أنور السادات، إذ سمح لهم بإصدار بعض المجلات وذلك على الرغم من استمرار منعهم من ممارسة نشاطهم رسمياً.

أما ما يتعلق بالإخوان المسلمين في مصر فإنه توجد بعض المؤلفات الهامة التي تعالج تاريخهم وعقيدتهم وتنظيمهم. فهنالك مؤلَّف هايوورث ـ دون ١٩٥٠[١] الذي يبين فيه الإطار الذي أدى إلى قيام حركة الإخوان. أما مؤلف الحسيني ١٩٥٦[٢] فقد اعتبر لفترة طويلة كمرجع رئيسي عن الإخوان المسلمين. وهناك مؤلف هاريس ١٩٦٤[٣] الذي تميز بمحاولة إدراج الإخوان المسلمين في إطار تاريخ مصر العام. وتوجت هذه المؤلفات الثلاثة بمؤلف ميتشيل ١٩٦٩[٤] الذي تفوق على سابقيه من ناحية المضمون وتاريخ الإصدار والمعلومات المذكورة فيه ولا يزال يعتبر المرجع الأساسي عن تاريخ وتنظيم وعقيدة الإخوان في مصر. أما مؤلف كابفرر ١٩٧٢[٥] فإن ما فيه لا يتعدى ما جاء في مؤلف ميتشيل، وقد حاول مؤلفه دراسة الإخوان المسلمين من ناحية دينية ـ اجتماعية حديثة.

ولكن وبغض النظر عن مؤلف الحسيني، فإن المؤلفات المذكورة لا تحتوي على شيء يذكر عن الإخوان المسلمين في بقية الدول العربية. فعلى الرغم من أن مؤلف الحسيني يشير إلى أن الإخوان المسلمين في سورية إلى جانب الإخوان في مصر لهم من الأهمية والمكانة التي تميزهم عن غيرهم في باقي الدول العربية، إلّا أن المعلومات القليلة

المذكورة عنهم لا تسمح بالتعرف إلى طبيعتهم ومكانتهم ضمن إطار التاريخ السوري عامة.

إن هذه المعلومات عن الإخوان المسلمين في سورية تكتمل إذا أضفنا إليها مؤلفات ثلاثة تتعلق بتاريخ سورية الحديث. فمؤلف «سيل»[٦] يعالج تاريخ سورية منذ انتخابات ١٩٤٧ حتى الوحدة مع مصر عام ١٩٥٨ حيث يوضح المؤلف مكانة سورية الحديثة ضمن التوجهات الأساسية في التاريخ العربي الحديث. والكتاب يحتوي على معلومات قيّمة أغلبها موثق، كذلك الأمر بما يخص الإخوان المسلمين. أما الدراسة التي قدمها توريه[٧] فتعالج في جملتها الفترة نفسها التي عالجها «سيل» وتحتوي على معلومات تفصيلية أكثر من سابقتها. إلّا أن المعلومات التي أوردها الأخير ليست موثقة تماماً وليست مسندة إسناداً كافياً. ومما ينبغي ذكره أيضاً بحث بيتران ١٩٧٢[٨] حيث إنه أحدث بحث يتعلق بتاريخ سورية الحديث ويشمل الفترة حتى الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٦٧. وصدر هذا البحث في جملة سلسلة مؤلفات سياسية ـ تاريخية عن بلدان شتى تتضمن معلومات تفصيلية دون إهمال للإطار الكلي، وذلك كله بتوفيق جيد كما هو الحال في مؤلف «سيل» وذلك بما يشمل الإخوان المسلمين.

على أن جميع هذه المؤلفات المذكورة لا تتعدى في أحسن الأحوال عن أن تكون أعمالاً صحافية ـ علمية تشير إلى الركائز الهامة في تاريخ سورية الحديث. ولكنها ورغم الجهود الكبيرة التي بذلت من أجلها لا تستطيع أن تفي بالإجابة عن أسئلة خاصة قد تطرح في هذا المجال، بل إنها لا تستطيع الادعاء بكونها مصدراً علمياً موثقاً يجيب على بعض التساؤلات، خاصة كانت أم عامة. يضاف إلى ذلك أن المصادر العربية بشكل عام والتي تعرضت لمعالجة مواضيع خاصة في تاريخ سورية الحديث ـ إن وجدت (أي حتي تاريخ إصدار هذه الدراسة عام ١٩٨٠، المترجم) ـ لا تستطيع الإيفاء بالمعلومات المطلوبة والكافية عن الإخوان المسلمين. إن هذا القصور في تحصيل المعلومات العلمية الموثقة والكافية عن الإخوان المسلمين يقابله سيل من الاتهامات العشوائية سواء في المؤلفات العامة عن تاريخ الشرق الأوسط الحديث أو في الصحافة عامة. فهم يستندون في حكمهم هذا إما إلى الاهتمامات السياسية والاجتماعية

للإخوان المسلمين أو إلى لجوئهم إلى العنف وادعائهم بأن مبادئهم وأعمالهم مستمدة من التعاليم الدينية. وقد لمح كابفرر إلى الاتهامات المتناقضة الموجهة للإخوان المسلمين أمثال «الطابور الخامس للشيوعية» أو «ثوار الطبقة الدنيا» أو «عملاء الإقطاعيين». هذا وقد نوه ميتشل[٩] إلى أن استعمال الإخوان المسلمين للعنف يعود سببه للأوضاع السياسية في مصر في ذلك الحين، فإذا أضفنا إلى ذلك ملاحظة «سيل»[١٠] بأن الإخوان المسلمين في سورية يختلفون في هذه النقطة بالذات عن إخوانهم في مصر، يمكننا عندئذٍ أن نتساءل: إلى أي مدى يمكن اعتبار العنف على أنه ميزة من ميزات الإخوان المسلمين؟. كما أن بعض الاتهامات تصفهم بأنهم عصابة إرهابية شبه فاشية (منقولة عن كابفرر) وهناك تصنيفات تتعلق بصفتهم الدينية تشبّههم بإحدى الحركات الدينية في نهاية القرون الوسطى (Chilialist)[١١] وتجعلنا نتساءل عما إذا كان التحرر من الدين (Secularism) الذي أصبح صفة تصبغ أوروبا حالياً هو المقياس الوحيد الذي استعمل لتقييم حركة دينية سياسية في الدول الإسلامية.

فإذا عدنا إلى المسميات الكثيرة التي أطلقت على الإخوان المسلمين أمثال المجددين (Revivalism) أو الأصوليين (Fundamentalism)[١٢]، نجد أن «جلنر» كان مصيباً حين قال بأن: «مجتمعنا قد اضطر إلى إيجاد كلمة أصوليين لأولئك الذين ما زالوا يؤمنون بالتراث الديني»[١٣]. ولا تتعلق هذه الملاحظة بكلمة «أصوليين» فقط بل إنها توصلنا إلى سؤال يطرح نفسه وهو: هل لدى العالم الغربي، الذي ابتعد كثيرا عن تعاليمه وقيمه الدينية، لغة أخرى يعبر بها عما يجري في ما يسمى بالعالم الثالث؟، أي من تلك المحاولات لإيجاد شخصية متميزة دون التخلي عن الدين، وذلك رغماً من المحاولات التي تأتي من الخارج وتهدف إلى إقصاء الدين عن دول ما يسمى بالعالم الثالث.

فهل يكفي إذن التقرير بأن الإخوان المسلمين هم عبارة عن ردة فعل لتقف أمام محاولات التغلغل اللاديني وتفاقمه فيحق بذلك أن يطلق عليهم اسم «محاولات رجعية للسيطرة على الأوضاع»[١٤] ولكن دون أن نستعرض أهدافهم الاجتماعية في الفترة وفي الظروف التي أحاطت بهم؟ أم هل يجب أو يحق للمراقب غير المسلم إعطاؤهم صفة «رجعيين» (Reactionary) لأنهم اتخذوا الدين قاعدة يقتبسون منها

مبادئهم؟. إن كثيراً من الاتهامات المتضاربة عن الإخوان المسلمين لا تتعدى أن تكون عشوائية أو ردة فعل لما صدر عنهم من أعمال دون قياسها بميزان المحيط الاجتماعي آنذاك، والذي كان ما زال في مرحلة التبلور. إن هذا الحكم يمكن أيضاً أن يسري على الدراسات الموجودة عن الإخوان المسلمين في مصر. فإن هذه الدراسات، وعلى الرغم مما تحتويه من معلومات وتحليلات قيّمة تتعلق بالتطور السياسي والاجتماعي في مصر، إلّا أنها تهمل معالجة السؤال المطروح، وهو: هل وإلى أي مدى يمكن اعتبار حركة الإخوان المسلمين على أنها ربما كانت بمثابة ظاهرة طبيعية في تلك المجتمعات بالذات؟. إلّا أنه، ونظراً لقصر معلوماتنا وفهمنا لما يحدث من تطورات اجتماعية وسياسية داخلية في دول الشرق الأوسط، يصعب علينا الإجابة عن هذا السؤال بالذات.

إذاً فإن ما نقوم به من محاولة لتحليل وضعية الإخوان المسلمين ليس سهلاً. إلّا أننا أقدمنا رغماً من ذلك على هذه الدراسة في محاولة لتقييم الإخوان المسلمين في سورية ضمن إطار التطورات والصراعات الداخلية في تلك الدولة، سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أو فكرية. وقد سبق أن أشارت الدراسات السابقة عن الإخوان المسلمين إلى ادعائهم بأن الإسلام ما زال ساري المفعول حتى يومنا هذا وأنه ينظم ويشمل جميع مرافق الحياة. إلّا أن تلك الدراسات لم تبين مدى تطبيق الإخوان المسلمين العملية لهذه المبادىء. وأصدق مثال على ذلك هو ما قام به ميتشيل حين قسم مؤلفه إلى فصول في «تاريخ الإخوان» وفي «التنظيم» و«العقيدة». وعلى هذا فإن السؤال يبقى مطروحاً، وهو إلى أي مدى وبأي طريقة كان للإسلام تأثيره على تحركات وأفعال الإخوان المسلمين، وما وظيفة الدين أثناء تحركهم للتوصل إلى أهدافهم، وما هو تأثير المحيط الذي كانوا يتفاعلون معه في فهمهم للإسلام وفي تنظيمهم بل وأيضاً أثناء محاولاتهم للوصول إلى غاياتهم الاجتماعية والسياسية. إن هدف هذه الدراسة هو إلقاء الضوء أثناء محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات. أي أنها لا تسعى لكي تكون تاريخاً عاماً للإخوان المسلمين في سورية. بل إنها محاولة لدراسة وتحليل طريقة عملهم خلال فترة من تاريخهم تبدأ منذ تأسيس الجمعية عام ١٩٤٦، وهي الفترة التي تمكنوا أثناءها من التحرك ضمن إطار من الحرية السياسية. إنها تلك الفترة التاريخية منذ انتخابات ١٩٤٧ والتي أعقبها دخول الإخوان المسلمين

إلى البرلمان، إلى تاريخ المنع والحل في عهد الدكتاتور أديب الشيشكلي في أوائل عام ١٩٥٢، أما التطورات التي لحقت ذلك فسوف يتم التعرض لها في نهاية البحث.

إن هذه الأسئلة المطروحة هي التي حددت منهاج هذه الدراسة، إذ يعالج الجزء الأول من الكتاب مراحل التطور الاجتماعي في سورية مع أهم مراحل حركة التحرر الديني، وذلك كي نتمكن من التعرف إلى المحيط الذي ظهر الإخوان من خلاله. إلّا أن هذا القسم لا يستحق أن ينظر إليه إلى أنه بحث علمي متكامل، ولكن، ومن ناحية أخرى، فإنه لم توجد أبحاث تعالج التطور الاجتماعي في سورية تطرقت لهذا الموضوع بالذات، كان يمكن الرجوع إليها. أما الاحصائيات المذكورة فلا يمكن الاعتماد عليها كلية، وقد أدرجت هنا وهناك لأجل التوضيح فقط. أما ما يتعلق بالفصلين (٦) و(٨) عند محاولة معاينة حركات التحرر الديني في مجالات التربية والقانون، وما يتعلق بتغير دور العلماء، فما زالت هناك ثغرات بيّنة في الأبحاث التي تعرضت لهذه المواضيع. وبما أنه توجد العديد من الدراسات الجيدة التي تتعلق بحركات التحرر الديني من الناحية الفكرية والعقائدية، لذا فقد غضضنا النظر عن ذلك، وأيضاً فقد غضضنا النظر عن التعرض للنظريات التحررية أمثال القومية والقيم الأوروبية المستوردة.

أما القسم (ب) فيعالج تطور الإخوان المسلمين في سورية من الناحية التاريخية، ثم كيفية انتشارهم والمقومات الأساسية لعقيدتهم. وقد سلط الضوء لمعرفة مكانتهم ضمن المؤسسات المشابهة لهم، حيث إن تلك العلاقة لدى الإخوان المسلمين في سورية أبْين مما هو الأمر في مصر. وتمت معالجة التنظيم والمقومات العقائدية في فصل واحد وذلك لوجود تشابهات لا تخفى على أحد.

وفي الأقسام (ج) و(د) عولجت طريقة تصرفهم السياسي منذ عام ١٩٤٧ وحتى ١٩٥٢، مع مقارنة علاقة تلك الأعمال بمبادئهم العقائدية.

ولذلك فإن عرض التسلسل التاريخي لمجرى الأحداث من خلال ذكر القرارات السياسية المتخذة من قبل الإخوان لم يكن كافياً. بل كان من الضروري أيضاً تبيان بعض الآراء السياسية الهامة التي لم تكن قد ذكرت أثناء التعرض لدراستهم نظرياً،

مثل تصورهم عن الهوة بين الطبقة المسيطرة والشعب، وذلك في الأماكن التي اقتضت ذلك، لفهم تسلسل البحث وبصورة موضحة تفيد البحث كله. وفي بعض الأماكن الأخرى، ولغرض فهم تصرف معين، كان من الضروري التعرض لبعض تصريحاتهم التي تتعلق بذلك الظرف بالذات. ورد ذلك مثلاً حين تعرضنا لتبنيهم فكرة اشتراكية الإسلام. إذ إن استعراض الخطى العملية التي أدت إلى تأسيس «الجبهة الإسلامية الاشتراكية» عام ١٩٤٩ يعتبر أجدى من التعرض للدراسة النظرية التي أجريت بعد ذلك بواسطة مصطفى السباعي حين أصدر كتابه «اشتراكية الإسلام». وقد تم التطرق نظرياً إلى حصيلة كل بحث ومن ثم إيجازه في النهاية.

ب: المصادر

تم ذكر مؤلفات «سيل» و«توريه» و«بتران» والتي يمكن القول بأنها تعطي فكرة جيدة عن تاريخ سورية الحديث، ولكن لا يمكن اعتبارها مصادر علمية موثقة تجيب بشكل كافٍ عن بعض المسائل السياسية المتعلقة بالدولة. أما الملفات الرسمية فإنها، إن وجدت، إلّا أنه يصعب الوصول إليها، كذلك الأمر في ما يتعلق بالمذكرات الخاصة والرسائل وما شابه ذلك. ومن المذكرات المدونة لسياسيين سوريين نذكر مذكرات خالد العظم. إن هذا المؤلف من ثلاثة مجلدات لا يمكن اعتباره دراسة علمية. وكذلك فإن مؤلفه لم يوضح أنه يستعرض فيه الأحداث من وجهة نظر خاصة. غير أن هذا المؤلف سيبقى لفترة طويلة بمثابة مصدر هام لتاريخ سورية. أما مذكرات حسن الحكيم فبالإمكان اعتبارها ـ في الجزء الأول ـ بأنها تعالج فترة الانتداب الفرنسي (١٩٢٠ ـ ١٩٢٦). علماً أنه في الجزء الثاني فيحتوي على سرد مسلسل متكامل مع معلومات تاريخية موثوقة عن جميع الحكومات السورية مع ذكر التواريخ وسرد مجمل لأهم الأحداث لكل من تلك الحكومات. وبالنظر لعدم توفر أية معلومات سياسية دقيقة سابقة تتعلق بتاريخ سورية الحديث ـ إذ إن المعلومات عن الحكومات السورية المذكورة في ذيل مؤلف «توريه» غير دقيقة ـ لذلك يتبين بأن الجزء الثاني من مؤلف الحكيم هام جداً. أما مذكرات فخري البارودي، فالجزء الأول منها جدير بالاهتمام إذ يصف بأسلوب شيق كيفية نمو وترعرع أحد أبناء الطبقة الإقطاعية وتحصيله للعلم في سورية آنذاك، قبيل الحرب العالمية الأولى. لقد كان ذلك تحت ظل وفي إطار النظام التعليمي للدولة العثمانية، وهو الطريق نفسه، الذي سلكه أيضاً عدد كبير من سياسيي سورية

الذين قادوا البلاد فيما بعد. أما «مذكرات نائب» لحبيب كحالة فهي ليست مذكرات بالمعنى الصحيح بل سرد مسلٍّ في كثير من الأحيان لما كان يحدث في البرلمان السوري عام ١٩٤٩، ويبين للقارىء الغربي بصورة عجيبة ما كان يعتبر آنذاك على أنه نوع من الممارسة الديموقراطية في البرلمان السوري. إلى جانب تلك المذكرات تمت الاستعانة بمؤلفات عربية أخرى عن تاريخ سورية الحديث، غير أنها في كثير من الأحيان كانت تنتهي لأسباب سياسية في الفترة حتى عام ١٩٤٥ كما هو الحال مثلاً مع كتاب (حنا) الذي تعرض إلى حركة العمال.

إن الوصول إلى المصادر التي تعتني بدراسة الإخوان المسلمين في سورية لم يكن سهلاً، وذلك لأسباب معروفة تتمثل في الملاحقة الطويلة منذ عام ١٩٦٣. لذلك فقد تعذر الوصول إلى وثائق داخلية تتعلق بأمور أساسية في البحث، أمثال مصادر تدل على عدد الأعضاء أو الخلفية المادية. وكذلك فقد تعذر الوصول إلى معلومات موثقة وكافية عن المستوى الاجتماعي للأعضاء.

وعلى كل فقد وجدت مجموعة متكاملة من الجريدة التي كانت تصدر عن الإخوان المسلمين في سورية وهي «**المنار**»، مختصرة ـ م ـ والتي بدأت بالصدور في ربيع عام ١٩٤٧ وتمكنت من الاطلاع عليها اعتباراً من العدد الأول بعد الانتخابات في صيف ١٩٤٧ وحتى منع الإخوان من قبل حسني الزعيم في شهر أيار (مايو) ١٩٤٩. إن جريدة «**المنار**»، كانت المتكلم الرسمي للإخوان المسلمين. وكذلك فاعتباراً من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٩ كانت هناك جريدة «**المنار الجديد**»، مختصرة ـ م.ج. ـ والتي استمرت حتى منع الإخوان المسلمين في كانون الثاني (يناير) ١٩٥٢ ـ والتي تمكنت من الاطلاع عليها أيضاً. غير أن هذه الجريدة ـ م.ج. ـ لم تعد المتكلم الرسمي عن الإخوان المسلمين، ولكنها كانت تعبر عنهم. وصدرت أيضاً حتى بعد منع الإخوان. وكذلك فمنذ ربيع ١٩٥٠ وحتى منتصف ١٩٥١ كانت هناك الجريدة المسائية «المساء»، ـ مختصر (ماس) إلّا أنها لم تصدر بانتظام.

ليس هناك شك في أن الاعتماد على صحف الإخوان المسلمين كمصدر أساسي في هذه الدراسة له عواقبه. فبالرغم من أن صحفهم بالمقارنة مع الصحف العربية الأخرى

كانت ذات مستوى جيد، إلّا أن غايتهم الأساسية منها كانت تبيان أنفسهم. فكثير من الافتتاحيات الرئيسية كانت موجهة للمطلعين على الأحداث آنذاك، ولذلك فلم يكن من السهل على قارىء غربي معرفة مغزى الكلام في بعض الأحيان.

ومن حسن الحظ أنه كان أيضاً بالإمكان الاطلاع على الوثائق الرسمية عن الإخوان المسلمين وذلك في «مركز الوثائق التاريخية» في دمشق، الذي افتتح حديثاً، وهي عبارة عن ٣٩ وثيقة أغلبها وثائق بوليسية تتعلق بتنظيم وانتشار ومنع الإخوان المسلمين في عام ١٩٥٢، وردت هنا تحت الاختصار - م.و.ت.- . وكذلك فإنه توجد في «مركز الوثائق العامة» في لندن بعض الوثائق الهامة عن تاريخ الإخوان المسلمين في سورية والمنظمات المشابهة لها حتى عام ١٩٤٥ والتي تمكنت أيضاً من الاطلاع عليها. إن هذه المعلومات تتوزع في الأغلب ضمن معلومات سياسية عامة. وقد ذكرت هنا كالعادة. وكذلك استعنت أيضاً بمجموعات قصائص الجرائد الموجودة في شاتام هاوس، لندن[١٥].

هوامش المقدمة

(١) HEYWORTH-DUNNE 1950.
(٢) HUSAINI, 1956.
(٣) HARRIS, 1964.
(٤) MITCHELL, 1969.
(٥) KAPFERER, 1972.
(٦) SEALE, 1965.
(٧) TORREY, 1964.
(٨) PETRAN, 1972.
(٩) MITCHELL, 318,58.
(١٠) SEALE, p. 180.
(١١) HALPERN IV, p. 134.
(١٢) مثلاً عند BINDER, p. 40
(١٣) منقولة عن HILL, p. 242
(١٤) KAPFERER p. 18.
(١٥) Chatham House, London.

القسم الأول

التطور الاجتماعي وحركة التحرر (العلمانية)
مظاهر التطور في سورية أثناء الانتداب الفرنسي



١

أهم مراحل التطورات في سورية التي أدت إلى دولة مستقلة ضمن حدودها الحالية

إن سورية في حدودها الحالية هي نتاج لسياسة الدول الغربية الإمبريالية. فحتى عام ١٩١٨ لم تكن توجد سوى سورية الطبيعية التي كانت تشكل وحدة متجانسة اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، وكانت مقسمة إلى محافظات ترتبط جميعها منذ ٤٠٠ عام مع الإمبراطورية العثمانية، وتشمل منطقة تحدها شمالاً جبال طوروس وجنوباً خليج العقبة وغرباً البحر الأبيض المتوسط، أما الحدود الشرقية فتتمثل بالصحراء الممتدة من شرق الأردن إلى سورية.

وتمكنت الدول العظمى من استخدام موجة الوعي القومي العربي الذي بدأ بالظهور في الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر وكان موجهاً ضد السلطنة العثمانية، واستغلاله لمصالحها التي كانت تسعى للتوصل إليها منذ زمن طويل. ففي مراسلات عام ١٩١٥ - ١٩١٦ بين المندوب السامي البريطاني في مصر «ماكماهون» Mc Mahon، والحسين، شريف مكة، وعدت بريطانيا بإنشاء دولة عربية مستقلة في سورية ولكنها لا تشمل المناطق التي تقع غرب الخط الواصل بين دمشق - حمص - حماه - حلب -

وذلك بشرط قيام العرب بالقتال ضد العثمانيين الذين كانوا بدورهم قد أعلنوا الجهاد ضد بريطانيا، إذ إن تلك الدعوة كانت تتطلب من الشريف حسين الاستجابة لها لكونها واجبا شرعياً[١].

ولكن ـ خفيةً عن العرب ـ وعندما تبدت للبريطانيين بوادر النصر على العثمانيين، أبرمت في عام ١٩١٦ معاهدة سايكس ـ بيكو بين بريطانيا وفرنسا، تم بمقتضاها تقسيم الدول العربية فيما بينهما[٢] وأدى إلى حصول فرنسا على منطقة تماثل سورية ولبنان حالياً، وذلك إذا غضضنا النظر عن منطقتي أنطاكيا والموصل. وقد أطلق على المنطقة التي تشمل سورية والموصل حالياً اسم المنطقة «أ»، وضعت تحت إدارة عربية مستقلة تخضع للنفوذ الإفرنسي.

وفي أيلول (سبتمبر) ١٩١٨ انتصرت الفرقة البريطانية بقيادة الجنرال أللنبي ومساعدة القوات العربية بقيادة فيصل، الابن الثاني للحسين شريف مكة، على العثمانيين في سورية. وفي ١ تشرين الأول (أكتوبر) دخل الملك فيصل إلى دمشق ليحكم هناك لفترة دامت سنتين. إن هذه التطورات السياسية ابتداء من الانتصار على العثمانيين وحتى قيام الانتداب الإفرنسي عام ١٩٢٠ تميزت بخلافات بين القوى العظمى من أجل تلك المنطقة «والذي كان من آثاره أن بقيت العلاقات بين العرب والغرب تتميز بسوء الظن وموجة من الاتهامات بعضهم لبعض»[٣]. أما المشكلة الكبرى فكانت تكمن في ما كانت تسعى إليه فرنسا وبريطانيا من أجل تقسيم سورية العظمى. فقد أكدت لجنة كنغ ـ كرين KING-CRANE التي شكلها الرئيس الأميركي ويلسون عام ١٩١٩ أن سورية العظمى تشكل وحدة متكاملة، لذا فإنه ليس من المعقول تقسيمها، وأن الشعب بمعظمه يعارض فكرة التقسيم. إلّا أن فرنسا وبريطانيا تابعتا رغم ذلك خطتهما في التقسيم[٤]. وكذلك فإن المؤتمر القومي السوري طالب في إحدى المذكرات بأن تبقى سورية مع فلسطين وشرق الأردن دولة واحدة تحت قيادة فيصل. وعالج المؤتمر أيضاً قضية فلسطين حيث تم رفض مطالب الصهاينة[٥]. وبينما طالب المؤتمر بالاستقلال الفوري والتام، أوصت لجنة كنغ كرين بإقامة انتداب مؤقت.

وفي اجتماع للدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى عقد في سان ريمو في ١٩٢٠.

انتدبت فرنسا على سورية ولبنان، وبريطانيا على فلسطين والعراق. إلا أنه في خطوة مناوئة لسان ريمو طالب المؤتمر السوري بإنشاء سورية الحرة الكبرى وعين في ٨ آذار (مارس) ١٩٢٠ فيصل ملكاً على سورية رافضاً جميع مطالب الانتداب[٦]، فما كان من فرنسا إلّا أن نفذت مطالبها في العام نفسه، بالقوة وانتصرت في معركة ميسلون على القوات السورية . وفي ٢٤ تموز (يوليو) ١٩٢٢ اعترف مجلس الأمم بفرنسا دولة منتدبة[٧].

إن الادعاء بأن الشعب السوري هو الذي طالب بالانتداب وفقاً لاتفاقية ومطالب مجلس الأمم يتنافى كلية مع الحقيقة[٨]. ولكون فرنسا كانت دولة منتدبة من مجلس الأمم، فقد كانت مطالبة بالسعي من أجل «الرخاء» و«تطوير» الدولة المنتدَبة وذلك «كهدف سامٍ للدول المتحضرة» إزاء الدول التي لم يكن بإمكانها القيام بأعبائها بنفسها في تلك «الظروف الصعبة» في ذلك «العالم المتطور» (المصدر نفسه).

قد يحتمل بأن تلك الأفكار صدرت عن أصحابها عن قصد سليم، ولكن الطرق والأدوات التي تم بواسطتها تسلط تلك الدول المنتدبة، يدل على أن تلك الأفكار كانت فقط لتهدئة الضمير العالمي الذي بدأ بالاستيقاظ حديثاً. أما بالنسبة للشعب السوري فقد كان من المحال عليه أن يرضى بتلك السيطرة الغريبة عليه من قبل الفرنسيين. وقد أدى ذلك إلى قيام تيار قومي عربي موجه ضد دول الغرب العظمى ويسعى على الأقل لتأسيس دولة سورية موحدة، هذا التيار كان له فيما بعد دور كبير في توجيه السياسة السورية حتى ما بعد الاستقلال عام ١٩٤٦. وقد أدى تصرف الدول العظمى هذا، الذي اعتبر بمثابة خيانة للوعود السابقة، إلى الشك وفقدان الاحترام للقيم التي كان الغرب ينادي بها، أكثر من أي وقت مضى.

وكذلك فإن سياسة فرنسا التي كانت تعتمد على الأقليات الطائفية من ناحية وعلى الاعتقاد السائد بأن السادة الجدد إنما هم مجرد «كفار»، وخاصة بعد وقوف قائدهم إثر دخوله إلى دمشق عند ضريح صلاح الدين قائلاً: «إن وجودي هنا يتوج انتصار الصليب على الهلال» (Ma presence ici consacre la victoire de la croix sur le croissant)[٩] معيداً بذلك ذكرى الحروب الصليبية، كل ذلك ساعد وسهل

الإسراع في إثارة نهضة القومية العربية وتزكية الرغبة بالنضال والتضحية من أجل الوطن. وقد انضوى ذلك كله بسهولة تحت لواء التجديد الإسلامي، كما كان سائداً آنذاك في المجتمعات الإسلامية، أي في العشرينيات والثلاثينيات.

وقد قام الانتداب الفرنسي والبريطاني بتقسيم الدول العربية لحدودها المعروفة حالياً. ولو أمعنا النظر في الأوضاع المحلية، لتبدي لنا مدى أهمية وتاثير ذلك التقسيم العشوائي لمناطق متشابكة ومتجانسة في نواحٍ عديدة وتحويلها إلى «قطاعات عديمة الأهمية»، الذي بدأت تتبدى آثاره فيما بعد من خلال المشكلة الفلسطينية والحرب الأهلية في لبنان[١٠].

أما ما يخص سورية فإن التقسيم لم ينته عند ذلك. إذ إن فرنسا كانت تتبع سياسة «فرق تسد» التي اعتمدت في خطوطها العريضة على الاستفادة من الأقليات الدينية، مما أدى إلى نشوء «دويلات» داخل سورية وإلى إجراء تعديلات متكررة للحدود السورية.

وكانت الأوضاع داخل ما كان يسمى بسورية الصغرى تختلف عما هي عليه في لبنان، فقد وجدت في سورية أغلبية واضحة من المسلمين السنة، إلّا أن تعداد الأقليات كان لا يستهان به. ففي عام ١٩٤٥ بلغ عدد السكان السنّة ٢,٠٣٣,٧٣٤ (أي ٦٨,٩٪)، بينما تعداد السكان عامة ٢,٩٤٩,٨١٥ نسمة. أما أكثر هذه الأقليات عدداً فكانت أتباع الطائفة الشيعية ـ العلوية وعددهم ٣٣٥,٤٥٤ (أي بنسبة ١١,٤٪)، بينما أتباع الطائفتين اليونان ـ أورثوذكس والكاثوليك ـ الأورثوذكس معاً ١٥٧,٧٥٥ (٥,٣ ٪)، أي أنها كانت أكبر الطوائف النصرانية، يتبعها في ذلك طائفتا الأرمن ـ الكاثوليك والأرمن ـ الأورثوذكس ١٢١,٣٠٣ أي (٤,١٪) ثم فرق إسلامية أخرى مثل الدروز، الذين بلغ عددهم ٨٩,٧٩٦ (أي ٣,١٪) وأخيراً اليهود الذين بلغ تعدادهم عام ١٩٤٥، ٣٠,٣٠٩ أي بنسبة ١٪[١١].

أما في السناجق العثمانية سابقاً (اللاذقية وطرطوس)، حيث كانت الطائفة العلوية تشكل أقلية، فقد صرح لها بتشكيل دولة علوية شبه مستقلة عن سورية، وكذلك الأمر في جبل الدروز، الذي يقع في الجزء الجنوبي من سورية. وقد تعدى الأمر ذلك

في أوائل عهد الانتداب، إذ أعلنت المقاطعتان العثمانيتان سابقاً، أي دمشق وحلب، بأنهما دولتان مستقلتان. وفي عام ١٩٢٧ تكونت سورية الحالية من الدولة العلوية والدولة الدرزية إضافة إلى الدولة السورية التي كانت تشمل دمشق وحلب. أما سنجق الإسكندرون، الذي ضم في عام ١٩٣٩ إلى تركيا، فقد كان له وضع خاص. فإذا غضضنا النظر عن الأرض التي استولت عليها إسرائيل فيما بعد، فإن سورية لم تتحدد حدودها الحالية إلّا في عام ١٩٤٢ عندما ضمت الدولتان العلوية والدرزية إليها نهائياً[١٢].

على أنه لم يكن من السهل على الفرنسيين التوصل إلى الهدوء واستتباب الأمن. ففي عام ١٩٢٥ اندلعت الثورة الدرزية بقيادة سلطان باشا الأطرش وامتدت إلى سائر أنحاء الدولة، ومن أهم أسبابها عدم الرضا عن ذلك الانتداب إضافة إلى الحالة الاقتصادية المتردية[١٣]. إن تلك الانتفاضة التي عرفت فيما بعد بالثورة السورية الكبرى كان لها طابع طائفي، الأمر الذي دفع بالشيخ طاهر الجزائري إلى التدخل لإنقاذ النصارى من «عنف جماهير المسلمين»، فقد كانت التهم تكال لهم باستمرار بأنهم يعملون لصالح قوى الانتداب. ومما لا شك فيه أن وسائل إعلام حزب الشعب الذي أسس في كانون الثاني (يناير) ١٩٢٥من قبل عبد الرحمن الشهبندر[١٤] لعبت أيضاً دوراً هاماً في انتشار الثورة السورية.

وأخيراً، أي في عام ١٩٢٧ أخمدت الثورة السورية. أما قادتها، وخاصة سلطان الأطرش وعبد الرحمن الشهبندر فقد اضطرا إلى اللجوء لخارج البلاد.

إن أهم الأحداث السياسية الداخلية في سورية بعد ثورة ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦ كانت محاولات عام ١٩٢٨ من أجل وضع الدستور. وانتمى للجنة الدستورية عدد من السياسيين ممن كانوا سابقاً أعضاء في حزب الشعب، وأخذوا منذ عام ١٩٢٦ بالتجمع مرة أخرى من أجل تشكيل «الكتلة الوطنية». فعلى الرغم أنهم ما كانوا يشكلون الغالبية العظمى داخل الكتلة الدستورية، إلّا أنهم كانوا الفئة الأكثر نشاطاً وحيوية من الناحية الوطنية[١٥] وإن الفضل يعود إليهم بأن المسودة الدستورية رفضت الاعتراف بأحقية فرنسا كدولة منتدبة والمشروع القاضي باصطناع سورية الصغرى،

فقد اعتبرت سورية بأنها وحدة غير قابلة للتقسيم تشمل الأردن وفلسطين ولبنان. إلّا أن ذلك بالطبع لم يكن مقبولاً لدى فرنسا، فما كان منها إلّا أن ألغت اللجنة الدستورية في آذار (مارس) ١٩٣٠، وبمرسوم من دولة الانتداب، صدر دستور جديد يشابه المسودة الدستورية لعام ١٩٢٨ ما عدا الفقرة رقم ٢ التي نصت على أن سورية المصغرة هي عبارة عن وحدة سياسية لا يمكن تقسيمها، والفقرة رقم ١١٦ التى أقرت بأحقية فرنسا وقد تحولت سورية بمقتضى ذلك إلى جمهورية لها برلمان يرأسها رئيس دولة لا يخضع لسلطات البرلمان ويقوم بدوره بتسمية رئيس للوزراء ويقوم رئيس الوزراء بتشكيل الوزارة التي هي مسؤولة أمام البرلمان. أما توزيع الأعضاء داخل البرلمان فقد تم حسب توزع المذاهب الدينية[١٦]. وقد استمر العمل بهذا الدستور في مجمله حتى ٥ أيلول (سبتمبر) ١٩٥٠ وذلك باستثناء الفترات ما بين ١٩٣٣ حتى ١٩٣٦ و١٩٣٩ إلى ١٩٤٣ وفي فترة حكم حسني الزعيم[١٧].

لقد كان الصراع بين الوطنيين وفرنسا من أجل إيجاد اتفاق يشابه ذلك الذي تم في عام ١٩٣٠ بين بريطانيا والعراق هو الذي حدد الأجواء السياسية في الثلاثينيات. فبعد انتخابات عام ١٩٣٢ والتي تمكنت الكتلة الوطنية خلالها من إظهار نفوذها وقوتها المتزايدة، جرت محاولات للتوصل إلى اتفاق مشابه مع فرنسا، ولكن تلك المحاولات كان مصيرها الفشل في بداية الأمر[١٨].

إلا أنه مع حلول عام ١٩٣٦ حدثت تطورات جديدة. واعتباراً من نهاية عام ١٩٣٥ حصلت اضطرابات وقلاقل سياسية واجتماعية شديدة . وفي نهاية أيار (مايو) قامت لجنة برئاسة هاشم الأتاسي بالتوجه إلى باريس، حيث تم هناك التوصل إلى اتفاق. وبعد عودة الوفد استقبل استقبالاً حافلاً، وفي الانتخابات التي تلت ذلك تمكنت الكتلة الوطنية من إحراز فوز ساحق، وانتخب هاشم الأتاسي رئيساً للدولة. أما فارس الخوري فقد عين رئيساً للبرلمان، وقام جميل مردم بتشكيل وزارة اشتملت على أعضاء من الكتلة فقط، ثم قام البرلمان بالمصادقة على اتفاق ٢٧ كانون الأول (ديسمبر) الذي عقد مع فرنسا، إلّا أن فرنسا لم تصادق عليه أبداً[١٩].

إن الأسباب التي منعت الكتلة الوطنية من التمتع بذلك المنصب طويلاً لم تكن تعود

إلى رفض فرنسا التصديق على ذلك الاتفاق فقط وإلى سيطرة الريبة وعدم الرضا في أوساط واسعة من الشعب، بل كان على الكتلة الوطنية أن تدافع عن نفسها أيضاً أمام أوساط أخرى متطرفة داخل الكتلة نفسها بدأت بالتجمع لتنافس الكتلة على السلطة إذ كانت تعتبر نفسها ممثلة للوطنية الحقة. وهكذا بدأ قادة ثورة عام ١٩٢٥ - ١٩٢٦، أي عبد الرحمن الشهبندر وسلطان الأطرش الذين عادوا إلى سورية إثر العفو العام سنة ١٩٣٧ بالتحريض ضد الكتلة الوطنية.

وفي عام ١٩٣٩ كانت نهاية الحكومة الوطنية الدستورية، وكان هناك غليان داخل الشعب وذلك لأن فرنسا لم تصادق على اتفاق عام ١٩٣٦ من ناحية، وبسبب التخلي عن لواء الإسكندرون من ناحية أخرى، تلى ذلك أزمة حكومية طويلة الأمد ترافقت مع اضطرابات مستمرة، مما دعا المندوب السامي الفرنسي إلى إبطال الدستور وحل البرلمان ثم تسمية «لجنة حكومية غير سياسية» تحكم وفق تعليماته[٢٠]. يضاف إلى ذلك أن الثورة الفلسطينية ما بين عام ١٩٣٦ إلى عام ١٩٣٩ أدت إلى تأجج الشعور القومي المعادي للإمبريالية ورواج فكرة التآزر القومي العربي.

لذلك كله فإننا لن نعجب حين نقرأ كلمات لونغريغ[٢١] التي ابتدأ بها فصله عن فترة الانتداب أثناء الحرب العالمية الثانية:

«وفي نهاية صيف عام ١٩٣٩، وبالرغم من أنه لم يكن يبدو ما يدل على «نهاية الانتداب» في سورية ولبنان، إلّا أنه كان بمثابة الفترة الأخيرة والتي لم يعد الإفرنسيون يرجون أثناءها أكثر من المحافظة على مواقعهم».

«The late summer of 1939, though it marks no end of the mandate in Syria- Lebanon, was the last period in which the french could hope to do more than hold their position».

ولقد كانت الحرب العالمية الثانية من أهم الأحداث التي ساعدت سورية في الحصول على استقلالها. فبعد احتلال فرنسا في صيف عام ١٩٤٠ من قبل القوات الألمانية، بقيت الدول التي تخضع للانتداب الفرنسي تحت إمرة حكومة فيشي التي كانت

بدورها تخضع للأوامر الصادرة من ألمانيا. أي أن ذلك كان يعني أن سورية ولبنان اللتين هما تحت أمرة فيشي وبالتالي أيضاً ألمانيا، أصبحتا الآن دولتين معاديتين لبريطانيا التي كانت بدورها تحتل دولاً مجاورة هي فلسطين والأردن والعراق. وكانت بريطانيا تؤيد حكومة «فرنسا الحرة» التي قام ديغول بتأسيسها بعد اجتياح فرنسا من قبل الألمان بفترة قصيرة. وبالاشتراك مع بريطانيا ابتدىء في نيسان (أبريل) ١٩٤١ بالتخطيط لغزو لبنان وسورية. وقبل الزحف على سورية ولبنان، أصدر «الإفرنسيون الأحرار» - وبضغط من بريطانيا - وعود بمنح الاستقلال لسورية ولبنان، ولكن رغم إحراز النصر على قوات حكومة فيشي في ١٤ تموز (يوليو) ١٩٤١، فقد بقي الوضع معلقاً حتى ١٧ آب (أغسطس) ١٩٤٣ حين تم أخيراً منح سورية ولبنان الحرية، وإن لم تكن مطلقة. ففي ذلك اليوم أعلن البرلمان السوري، الذي كان قد تم انتخابه مجدداً، بإعادة العمل بالدستور مع إلغاء الفقرة رقم ١١٦ التي كانت تنص على أحقية فرنسا[٢٢] . إلّا أن الفقرة رقم ٢ بقيت سارية المفعول مما دل على أن الحكومة قد رضخت، حينها، لفكرة سورية الصغرى وذلك على الرغم من استمرار الرغبة في العمل من أجل التوصل إلى وحدة عربية، وهي من العوامل التي أثرت في تكييف السياسة السورية حتى عصرنا الحالي.

وفي اليوم ذاته، (أي ١٧ آب/أغسطس ١٩٤٣) انتخب شكري القوتلي من قبل البرلمان رئيساً شرعياً جديداً. إلّا أن تسليم المناصب الحكومية استمر حتى الأسابيع الأولى من عام ١٩٤٤، وهكذا ابتدأت فترة حكم شكري القوتلي التي دامت حتى انقلاب حسني الزعيم عام ١٩٤٩. وبقيت القوات الفرنسية موجودة على الأراضي السورية واللبنانية وتحت إمرتها «القوات الخاصة» Troupes Speciales التي كانت تتكون في معظمها من الأقليات والتي شكلت عصب الجيش السوري فيما بعد[٢٣]. وأدت عدم رغبة فرنسا هذه بالتخلي عن سورية ولبنان إلى خروج تظاهرات في أوائل عام ١٩٤٥.

وأعقب ذلك حدوث اصطدامات مسلحة في حمص وحماة في آذار (مارس) من العام نفسه. وكذلك فقد قصفت دمشق من قبل الفرنسيين[٢٤]. وفي عام ١٩٤٥ تم الاعتراف دولياً بسورية ولبنان كدولتين مستقلتين وتم قبولهما في منظمة الأمم المتحدة. وكذلك فإن سورية ولبنان كانتا من الدول المؤسسة في جامعة الدول العربية والتي تم

تأسيسها في أيار (مايو) من العام نفسه. وأخيراً فإن الفضل يعود إلى الضغوط التي مارستها الأمم المتحدة على فرنسا مما أدى أخيراً وبعد مفاوضات طويلة وشاقة إلى جلاء القوات الفرنسية عن سورية، وكان ذلك في ١٧ نيسان (أبريل) ١٩٤٦، وبذلك أصبحت سورية مستقلة فعلياً. ويصف لونغريغ الخطوات التي أدت إلى استقلال سورية بصورة معبرة كما يلي:

«إن دولة الانتداب، بعد أن عجزت لفترة طويلة وابتعدت عن الواقعية، انسحبت بتردد انسحاباً غير مشرف»[٢٥].

«The mandate, long impaired and increasingly unreal, disappeared with graceless reluctance».

هوامش الفصل الأول

(١) نص مراسلات ماكماهون ANTONIUS , Appendix A.. ZEINE,Appendix A,B;To Gihad: See See TIBAWI 231

(٢) ANTONIUS, Appendix B.ZEINE, Plate 6.Copy of the original card which was attached to the agreement.

(٣) ZEINE , p. 24.

(٤) ANTONIUS, Appendix H. ZEINE,96 f,219 ff .LONGRIGG 90 ff.

(٥) ANTONIUS, Appendix G About the Congress see ZEINE 137 ff; LONGRIGG 99 ff, TIBAWI 312 ff, QASIMIYA 63 ff, 108 ff, QUDAMA 295.

(٦) LONGRIGG, p.99.

(٧) TIBAWI, p. 339.

(٨) LONGRIGG , Appendix C. Convent of the League of Nations, Art. 22/4.

(٩) TIBAWI, 341.

(١٠) PETRAN, 61.

(١١) RECUEIL 11, Tab.II, See also WIRTH, p. 452, Tab. 17.

(١٢) بخصوص تطور الحدود انظر LONGRIGG 125, App A For Alexandrette, 324 f. for 1942,ii and iii 237 ff. ويمكن أيضاً أن تنظر عند WIRTH 23-32 حيث يلقي نظرة عامة.

(١٣) LONGRIGG p. 152 ff.

(١٤) أهم أعضاء حزب الشعب الذين وصفهم حنا (HANNA 209) بأنهم لا يزيدون على ٢٠٠ عضواً من «البورجوازيين تساندهم بعض النقابات في دمشق» ، كانوا: عبد الرحمن الشهبندر (رئيس)، فارس الخوري (نائب الرئيس) وإحسان الشريف (سكرتير). أما الأعضاء فهم: لطفي الحفار، فوزي الغزي، جميل مردم، حسن الحكيم، أديب الصفدي، فخري البارودي، توفيق شامية، أبو الخير الموسع وعبد المجيد الطباع (ربما خطأ مطبعي عند حنا. إذ كان في الأغلب يعني عبد الحميد الطباع). ص ٨٧ و«قدامى» (QUDAMA 296).

(١٥) LONGRIGG, p. 183 f.

(١٦) انظر نص الدستور في: وثائق ونصوص ١١٢ - ١٢٨ PETRAN 67 f..

(١٧) CHEBAT, p. 163.

(١٨) LONGRIGG, p. 163.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ، موقف فرنسا ٢٢٤.

(٢٠) PETRAN 76 f.

(٢١) LONGRIGG 293.

(٢٢) CHEBAT 163.

(٢٣) SEALE 25,37, LONGRIGG 269.

(٢٤) LONGRIGG 346.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

٢

أهم مراحل التطور الاجتماعي والاقتصادي

تعتبر سوريه دولة زراعية ولكنها تحتوى أيضاً منذ أقدم العصور على كثير من المدن الكبيرة والغنية. وفي عام ١٩٣٠ قدر التوزع السكاني كما يلي: سكان الريف ٦٢٪، سكان المدن ٢٥٪ و١٣٪ للبدو[١]. وفي عام ١٩٦٠ تمت التقديرات التالية: ٥٣٪ سكان الريف، ٤٢٪ أهالي المدن و٥٪ للبدو[٢]. إن هذه الأرقام تشير بوضوح إلى «أزمة البدو» وكذلك تدل هذه الأرقام على ازدياد سكان المدن ولكن «وعلى العكس من كثير من دول العالم النامي الأخرى فإن الارتفاع النسبي لعدد سكان المدن لم يكن وليد تطور حديث العهد» (مشكلة هجرة الريف)[٣]. فمن الأمور المميزه للتطور الاقتصادي والاجتماعي في سورية منذ منتصف القرن التاسع عشر كانت العلاقة المتنامية بين سورية والسوق التجاري العالمي الرأسمالي (CAPITALISTIC) وكذلك التوجه المتزايد نحو النظام الاقتصادي الرأسمالي السائد في أوروبا. ولقد كان لهذا التطور آثاره في توزع الملكية للأراضي وكذلك في أمور التجارة والحرف اليدوية.

أما ما يخص مسألة تطور ملكية الأراضي، والتي استحوذت على جانب من الأهمية خاصة في نهاية عهد الانتداب سواء من الناحية الاجتماعيه أو السياسية، فإنه من المفيد

التمييز بين مرحلتين[٤]. تبتدئ المرحلة الأولى عندما أصدر العثمانيون في عام ١٨٥٨ تشريعاً يقضي بتسجيل الأراضي[٥]. ويشير معّز[٦] إلى أن الكثيرين من صغار الملاكين قاموا بتسجيل أملاكهم بأسماء «وجهاء الملاكين المتنفذين» (POWERFUL URBAN NOTABELS) وذلك خوفاً من الرسوم المرتفعة. وقد أدى ذلك إلى تكوين طبقة من كبار الملاكين بينما تحول الفلاحون إلى مجرد مستأجرين لتلك الأراضي. إلّا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن الإقطاع لم يبتدئ إلّا منذ ذلك الحين.

وفي نهاية الحكم العثماني اتسمت أمور الملكية والأوضاع القضائيه بحالة اضطراب شديد. ولم يكن بوسع قانون إعادة تسجيل الملكيات الذي أصدر عام ١٩١٠ أن يغير أي شيء من الأوضاع القائمة[٧] إلّا أنه، وأثناء فترة الانتداب، ابتدأت المرحلة الثانية في تنظيم ملكية الأراضي. وسواء كان غرض فرنسا من ذلك أن تجعل من سورية مستودعاً لها للحبوب تستفيد منه، أو أن تجعل منها منتجة لثلث احتياجات فرنسا من الأقطان[٨]، فإنه يبدو أن فرنسا كانت مهتمه بتنظيم ملكية الأراضي، أي أنها كانت ترغب في إيجاد ملاكي أرض شرعيين حسب النظام المتبع في أوروبا[٩]. لذلك فإنه اعتباراً من عام ١٩٢٠ ابتدئ بإجراء مسح للأراضي، وابتداء من عام ١٩٢٠ شكلت لجنة مؤلفة من حقوقيين «لمكافحة آفات الدساتير القائمة» كما يقول حمادة[١٠]، وهو يعني بذلك قوانين الملكية من العهد العثماني التي هي حسب تعبيره «لم تكن محددة أو مصنفة كلية» (NEITHER DEFINITE NOR TOTALLY CODIFIED). وفي عام ١٩٣٠ ابتدئ بالتسجيل في مكتب العدل، والذي استحوذ على فترة طويلة[١١]. أما ما قيل عن دولة الانتداب بأنها كانت تحاول استمالة هذا السياسي أو ذاك من خلال منحهم قطعاً من الأراضي أو بيعها لهم بأسعار بخسة[١٢] فإنه ليس من السهل نفي ذلك أو تصديقه.

و كانت عائلات كبار الملاكين في سورية تتمتع منذ فتره طويلة بقدر كبير من النفوذ، إلّا أن ذلك لم يكن يعني أن الإقطاع كان مسيطراً في جميع أنحاء سورية، إذ إنه كان يتمركز خاصة في حماه وحمص وحلب. أما حماه فقد كان بالإمكان اعتبارها «المثال الحي» المعبر عن حالة «الملكية الإقطاعية المتخلفة»: إذ إن جزءاً قليلاً فقط من كبار العائلات كانت تمتلك القرى المجاورة[١٣]. هذا، ويظهر من التمعن في اللوائح

التي أوردها «فيرث» عن توزع الملكيات الكبيرة في عام ١٩٤٣ أن الأوضاع بما يخص المحافظات في حوران وجبل الدروز واللاذقية ودير الزور والجزيرة كانت أكثر تميزاً[١٤]. ولم يكن ذلك يعود إلى الاختلاف في اتساع رقعة الملكيات من منطقة إلى أخرى فحسب، ولكن كانت هنالك أيضاً فروق في نوعية الملكيات وفي المستوى المعيشي لأهالي القرى[١٥].

أما كيفية إتمام التعاملات التجارية من قبل ما سمي بـ«الملاكين المتغيبين» (ABSENTEE LANDLORDS) الذين كانوا يقيمون في المدن، فقد بقي ولفترة طويلة مشابهاً للذين أطلق عليهم «بوبك» (BOBEK) اسم الرأسمالية النفعية (الإقطاعية النفعية). ولقد قام «فيرث» بوصف كيف كان يتم ذلك في سورية من قبل الذين يعملون في مجال الزراعة. إن هذا التعريف يشير إلى استدرار الأرباح من خلال شتى مجالات الإنتاج سواء كانت في الزراعة أو الحرف اليدوية ولكن دون توظيف قسم من الأرباح فيما بعد في مجالات الإنتاج الأخرى أو في المجال ذاته من أجل تنمية رؤوس الأموال مما يعود بالفائدة على الجميع. أي أنها كانت بمثابة وسيلة تجارية تؤدي في النهاية إلى الاستغلال الشنيع. على أنه وُجد هنا أيضاً تفاوت شديد بين المناطق . فبينما كانت «الإقطاعية النفعية» تطبق في المناطق حول حمص وحماه بكل معانيها، فإن ذلك التعريف كان لا ينطبق على المناطق المرادفه لدمشق أو مرتفعات القلمون إلّا «بشكل باهت»[١٦].

إن هذه الإقطاعية النفعية كان لها أثرها على العلاقه بين المدن والقرى، والتي تحولت إلى علاقة أشبه منها بالطفيلية:

> «كانت المدن تأخذ دون أن تعطي»[١٧]. و«إن ذلك لم يكن ينطبق فقط على علاقة الملاكين والإقطاعيين مع الممتلكات الزراعية المحيطة بهم فحسب، وإنما أيضاً على كيفية شراء المنتجات الزراعية وتحصيل القروض المالية وتنظيم الحرف المنزلية ـ القروية التي كانت تتمركز جلها في الأسواق التقليدية والخانات. كل ذلك يتوافق مع نظام الإقطاعية النفعية»[١٨].

وكان هناك تفاوت أيضاً بين مختلف المناطق في سورية. ففي دمشق مثلاً، وجدت

ارتباطات كثيرة مشتركة بينها وبين واحات الغوطة المحيطة بها وكذلك مع مناطق جبال القلمون التى تقع شمالي العاصمة[١٩].

ولم تبدر عن الملاكين أية محاولات من أجل تحسين طرق الاستثمار. إلّا أن بعضاً منهم في دمشق ابتدأوا قرب نهاية عهد الانتداب في المشاركة بأموالهم في تنمية بعض الصناعات الوطنية التى ابتدأت تظهر حديثاً[٢٠]، بينما استمر سلوك كبار الملاكين في حلب أشبه بسلوك «الإقطاعيين النفعيين».

أما إدخال الآلات الزراعية الذي ابتدأ بعد الحرب العالمية الثانية، فإن ذلك لا يعود إلا قليلاً لكبار الملاكين وخاصة في شمال سورية، بل لتجار الآلات الزراعية في المدن، أي «تجار التراكتورات» كما أسماهم وارينر[٢١]. وأما في مناطق حمص وحماه فإن إدخال الآلات أضر بادئ الأمر بالحالة الاجتماعية لأهل القرى، وذلك لأن ملاكي الأراضي كانوا يقتطعون من حصص الفلاحين مقابل تقديم الأدوات الزراعية لهم[٢٢]. فقد احتفظ كبار الملاكين ولفترة طويلة بمراكز القوة، حيث كان يطلق عليهم بازدراء لقب «الإقطاعيون». إلّا أن أوضاعهم كملاّكين بدأت تتضعضع بعد الوحدة مع مصر عام ١٩٥٨ عندما بدأ تطبيق الإصلاح الزراعي. وباستثناءات قليلة في دمشق، يمكن القول إن الفضل لا يرجع إلى هؤلاء الملاكين في تحويل الاقتصاد السورى إلى نظام رأسمالي يستعمل طرق الإنتاج الحديثة.

إن قيام نظام اقتصادى رأسمالي حديث كان في مجمله يعود لجهود كبار التجار، مع العلم بأن النصارى والمؤسسات التجارية الغربية كان لها دور كبير في ذلك. فمنذ عهد إبراهيم باشا الذي حكم مصر ما بين عامي ١٨٣١ ـ ١٨٤٠، بدأت سورية تفتح أبوابها للمنتجات الغربية. وكذلك فإن الاتفاق التجاري الذي تم بين السلطات العثمانية ودول أوروبا في عام ١٨٣٨ هيأ لدول أوروبا شروطاً مناسبة[٢٣]، وعلى الرغم من ازدياد حجم الصادرات السورية إلى أوروبا مع مرور الزمن، إلّا أنه لم يكن بالإمكان التوصل إلى توازن تجاري بين الصادرات والواردات[٢٤] وخاصة في مجال الصناعات النسيجية، فإن سورية باتت تستورد بعض الأصناف التى كانت توردها سابقاً إلى الخارج، مما اضطر أولي الأمر إلى تعديل السياسة الإنتاجية وذلك بالتوجه والتركيز على الأسواق المحلية

ودول الشرق الأوسط[٢٥]. أما التجارة مع أوروبا فقد اهتم بها النصارى خاصة، الذين تحسنت أوضاعهم القانونية في عهد الحكم العثماني وذلك إثر الضغوط التي مارستها الدول الأوروبية على العثمانيين لتحسين أوضاعهم[٢٦].

أما المرحلة الثانية من أجل اقامة نظام رأسمالي حديث، فيمكن القول بأنها بدأت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر واستمرت حتى الانتداب الفرنسي، حين بدأت المؤسسات الأوروبية تساهم وتشارك أكثر فأكثر في المشاريع الاقتصادية المختلفة. وقد شمل ذلك صناعات الحرير وإنتاج التبغ، الذي احتكر الأوروبيون إنتاجه ، وكذلك مجالات تطوير البنية الاقتصادية التحتية مثل شق الطرق وتمديد السكك الحديدية وإنشاء مصانع الكهرباء[٢٧]. وقد استمر ذلك التطور إلى المرحلة الثالثة أثناء الانتداب الفرنسي وذلك حين تم استحداث نظام مصرفي جديد، تطرق إليه حماده بإسهاب[٢٨]. أما ما يتعلق بنظام البنوك، فتجدر الملاحظة بأن الأساليب التقليدية للقروض بقي معمولاً بها إلى يومنا هذا، وخاصة في المناطق الريفية[٢٩]. إلّا أن إعادة تنظيم الشؤون المالية هذه تسببت بإحداث بلبلة وصعوبات لا يستهان بها لدى طبقة المقاولين السورية كما يتبين من الشكاوي في أوائل عهد الانتداب الإفرنسي[٣٠].

أما ما يتعلق بأهم مشاكل مراحل تطور الاقتصاد السوري في مجالات التجارة والحرف اليدوية والصناعة أثناء عهد الانتداب، فيمكن ملاحظة النواحي التالية[٣١]:

١) تفتت الوحدة الاقتصادية العربية الآسيوية:

لقد كانت الدول التابعة للإمبرطورية العثمانية من أهم الأسواق لتصريف المنتجات السورية، وتأثرت حلب على الأخص، بسبب الحدود الجديدة، فقد انفصمت عنها أسواقها التي كانت تستهلك منتوجاتها والتي أصبحت تقع في جنوب تركيا (مثل: غازي عينتاب، أورفه ، ديار بكر، ومن ڤان حتى سيفاس) أو شمال العراق (الموصل)[٣٢]. ففي مقالة للطفي الحفار عام ١٩٢٢، والذي كان تاجراً وسياسياً ورئيساً للغرفة التجارية السورية لفترة من الزمن ، تعرض بها للمشاكل التجارية التي ستعاني سورية منها من جراء تقسيم الدول العربية[٣٣]. يضاف إلى ذلك أن الحدود الجديدة كانت تستوجب الضرائب الجمركية. هذا وفي الدراسة التي أجراها «بورنز»

(BURNS) عن السياسة التي تبنتها دولة الانتداب تجاه الحدود حتى عام ١٩٣٢، تعرض ذكر خمسة آراء تتعلق بسياسة الضرائب الجمركية، منها التقرير الذي صدر عن الغرفة التجارية السورية عام ١٩٢٨ . وقد أشار هذا التقرير بوضوح إلى أن التجار والمقاولين السوريين اعتبروا السياسة الجمركية هذه غير مناسبة وضارة بالمصالح التجارية بدمشق. وكذلك فإن مطالب المؤتمر الصناعي ـ الاقتصادي للغرفة التجارية بدمشق بتاريخ ٥ أيلول (سبتمبر) ١٩٢٩ تدل بوضوح إلى مدى استياء المقاولين السوريين من تلك السياسة الجمركية[٣٤]. ولقد كان لتلك التطورات دور في تكوين سياسة الطبقة البورجوازية في سورية التي بدأت تتشكل فيما بعد. وبالطبع فإن السياسة الجمركية هذه كانت مرتبطة بسياسة إغراق الأسواق السورية بالمنتجات ورؤوس الأموال الأجنبية، وقد ساعد على ذلك...

٢) سياسة «الباب المفتوح» لدول الانتداب:

اعتباراً من عام ١٨٣٨ كانت نسبة الضرائب التي فرضت على المنتجات الأوروبية ٥٪ (ومنذ ١٩٠٨، ١١٪) وبالتالي أقل بكثير من الضرائب والمصروفات الأخرى التي كانت مفروضة على المنتجات المحلية[٣٥]. ولقد اقتضت الفقرة رقم ١١ من قانون الانتداب من فرنسا عدم التمييز بين الدول في البضائع المنتجة والموردة من أوروبا إلى الدول المنتدبة[٣٦]. لذلك، فإن التطور الذي كان قد بدأ منذ فترة طويلة تفاقم أخيراً ليتحول إلى أزمة: فإن بعض الصناعات التقليدية اليدوية المعروفة اضطرت إلى التكيف مع التطورات الجديدة (مثلاً الانتقال من استعمال الحرير إلى القطن)[٣٧]. أما بعض الصناعات التقليدية الأخرى مثل صناعة الصابون فقد انحسرت كثيراً[٣٨]، ويعود ذلك لأسباب عديدة منها انعدام الحماية الجمركية ورداءة الإنتاج بسبب استعمال طرق تصنيع قديمة غير متطورة، إضافة إلى المنافسة الشديدة من قبل المصنوعات المستوردة من الخارج .

٣) أما الأزمة الاقتصادية العالمية:

فإنها، وحسب ما ذكره حنا[٣٩]، أثرت على الصناعة والتجارة المحلية من نواحٍ عدة. فقد تقلصت القوة الشرائية لدى سكان القرى ولدى الطبقات الفقيرة والمتوسطة من

سكان المدن التي كانت تستهلك المنتجات المحلية في الدرجة الأولى. وكذلك فإن هبوط أسعار العملات كالدولار والجنيه البريطاني، وكذلك الين الياباني، أدى إلى انخفاض أسعار السلع الأجنبية التي أصبحت بالتالي أقدر على المنافسة. وقد أدى ذلك إلى ظهور السلع النسيجية اليابانية الرخيصه في الأسواق، وذلك بعد فترة وجيزة من الأزمة الاقتصادية[٤٠]. وبالإمكان اعتبار موجة الاضرابات في بداية الثلاثينيات بأنها كانت مرتبطة مع هذه الأزمة الاقتصادية.

٤) بداية ظهور متطلبات معاشية جديدة:

وذلك بالترابط مع استيراد المنتجات الأوروبية، مما لم يؤدِّ فقط إلى حدوث تغيرات جذرية ولكن أثر أيضاً على الاقتصاد السوري في فترة تطوير طويلة الأمد. فاعتباراً من الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى ابتدأت طبقة الأثرياء في سورية تكيف نفسها وفق الطرق المعيشية المتبعة في أوروبا سواء من ناحية الملبس أو التأثيث المنزلي أو أسلوب المعيشة. وقد ازداد هذا التوجه نحو المثل الغربية أثناء عهد الانتداب. إلّا أن الغالبية العظمى من الشعب احتفظت بعاداتها الاستهلاكية التقليدية.

٥) المنافسة لطرق الإنتاج الحديثة:

بدأت تدريجياً تظهر أهمية منافسة طرق الإنتاج الحديثة للمنتجات اليدوية التقليدية في سورية[٤١]، فالصناعة السورية لم تبدأ بالتطور إلّا حديثاً. تدل على ذلك اللوائح التي أوردها فيرث[٤٢] عن تعداد المغازل اليدوية والآلية وتطور عدد العاملين في الحرف التقليدية والمصانع الحديثة . فحسب تقديرات حكومة الانتداب، بلغ عدد العاملين في المصانع الحديثة عام ١٩٣٧، ١٢,٩٠٠ بينما كان عدد العاملين في الحرف التقليدية ٧١,٥٠٠ إلّا أن الانتعاش في مجال الصناعة الحديثة لم يبتدئ إلّا في نهاية الثلاثينيات. وفي عهد الانتداب أيضاً ابتدأ التطور في مجالات حرف الصيانة الحديثة وخاصة إصلاح الآليات والآلات الزراعية والتى يخمن فيرث[٤٣] بأنها في أيامنا هذه «تشغل أكبر عدد من الأشخاص، يفوق تعداد الذين يعملون في أي مجال حرفي آخر في الأسواق التقليدية».

هذا ويوجد شبه إجماع لدى أغلب المؤلفين سواء أكانوا عرباً أم غربيين، بأن دولة الانتداب حتى الحرب العالمية الثانية لم تسهم بأي شيء يذكر من أجل تطوير صناعة سورية حديثة أو من أجل المحافظة على الحرف اليدوية التقليدية(٤٤).

أما «لونغريغ» (LONGRIGG)، فعلى الرغم من أن المنهج الذي اتخذه حيال دولة الانتداب كان انتقادياً، لكن يبدو أنه حاول إنقاذ شرف دولة الانتداب في مجال تطوير الاقتصاد حيال «سورية في الخمسينيات والتي كانت مصابة بداء الرهبة من كل ما هو غريب»، إذ يذكر: أن «الضرائب كانت تعوض سنوياً، وذلك لأجل مساعدة التجارة وحماية الصناعة». إلّا أنه ليس واضحاً ما يقصده من «تحديد الاحتياط» الذي ادعت فرنسا أنها استنته لدعم التطور الصناعي.

غير أنه لا ينكر أن ما تم من أجل تطوير البنية التحتية قد أفاد حركة التصنيع كثيراً والتي ابتدأت أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها. هذا وإن إهمال التطوير في مجالات الصناعة والصناعات اليدوية من قبل فرنسا يتناقض مع ما ذكره حنا من رغبة الأوساط السورية في إنشاء شبكة حديثة في الصناعة والتجارة مع إنشاء شركات مساهمة، ومؤسسات نقدية وبنوك ومعاهد هندسية ومعاهد ميكانيكية ونقابات.

ولقد أحدثت الحرب العالمية الثانية في سورية أزمة اقتصادية قصيرة الأمد. ولكن وبما أن أوروبا اضطرت أثناء الحرب إلى تقليص حجم صادراتها، فقد أدى ذلك إلى حدوث نهضة قوية في الصناعات السورية الحديثة، استمرت حتى السنوات الأولى لما بعد الحرب. وقد أدت تلك «المعجزة الاقتصادية» في سورية في نهاية عهد الانتداب إلى ظهور طبقة جديدة من رجال الأعمال ذكرها «فيرث» في دراسته عن التباين في السلوك التجاري في كل من دمشق وحلب وبيروت. إن ذلك التغير الذي طرأ على السلوك التجاري لدى التجار يتبدى في الوصف الجميل الذي أورده فخري البارودي في مذكراته التي كتبها في عام ١٩٥٠.

«إن معظم التجار كانوا يستعملون ثلث رؤوس أموالهم للاتجار بها. أما الثلث الثاني فكانو يدخرونه في مكان أمين كاحتياطي للأوقات العصيبة والأزمات، وأما

القسم الثالث فكانوا يودعونه على شكل ممتلكات عقارية تقيهم في الأيام العصيبة. فرجل الأعمال الذي يتاجر بثلث أو بنصف رأس ماله فقط، يحمي نفسه من الانهيار. وذلك على عكس رجال الأعمال في أيامنا هذه ـ وخاصة حديثي السن منهم الذين يتاجرون باضعاف رؤوس أموالهم ويعرّضون أنفسهم للأزمات والأوقات العصيبة. وكم رأيت من التجار الذين كانوا يقاولون بأضعاف رؤوس أموالهم ثم تعرضوا للكوارث وتسببوا بإفلاس وتهديم عشرات التجار ممن كانوا يقرضونهم أو يمدونهم بأدواتهم».

وتلت تلك النهضة في اوائل الأربعينيات أزمة جديدة عابرة في عام ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩. إلّا أن النهضة التجارية التي تلت الأزمة الكورية، وإلغاء الفوارق التجارية والجمركية مع لبنان في آذار (مارس) ١٩٥٠ وكذلك ازدياد رسوم الحماية الجمركية، كل ذلك أدى إلى تحسن سريع وإلى نهضة جديدة.

غير أن «المعجزة الاقتصادية» السورية أثناء الحرب العالمية الثانية لم تشمل الصناعات الحديثه فقط ولكن:

«النهضة الجديدة شملت أيضاً الصناعات اليدوية التقليدية القديمة. فكثير من مشاغل النسيج اليدوية المتوقفة منذ فترة طويلة بدأت تعمل من جديد . إذ إن الأقمشة والملابس التقليدية وجدت أسواقاً مفتوحة قابلة للاستيعاب إثر توقف استيراد الملبوسات المستعملة من أميركا منذ بداية الحرب العالمية الثانية»[٤٥].

وكذلك فإن الصناعات اليدوية في الأسواق التقليدية والمساكن في أحياء المدن القديمة والتي «تكهن لها المراقبون الأوروبيون منذ أكثر من مئة عام بأنها ستنقرض سريعاً استطاعت المحافظة على البقاء حتى الآن بإصرار عجيب. أما أسباب ذلك فيمكن سردها باقتضاب: القدرة على التكيف بتحسين طرق الإنتاج جزئياً (بواسطة إدخال الأدوات الحديثة)، الأجور المنخفضة جداً بالنسبة لليد العاملة (استعمال الأطفال والنساء كيد عاملة)، وكذلك بالمحافظة على طرق الاستهلاك المبسطة عند الطبقة البسيطة من أهل المدن وسكان الريف.

إن ما أوردناه هنا إنما كان بمثابة عرض عابر لا يمكن أن يكون شاملاً، تعرض إلى مراحل التطور في مجالات الصناعات اليدوية والتجارة والصناعة. ويستنتج منه ما يلي: إن «غزو» سورية من قبل رؤوس الأموال العالمية من خلال إنشاء وتوسيع القطاع الرأسمالي، أو من خلال إدخال طرق للاستثمار والإنتاج الرأسمالي الحديثة، لم يحدث من خلال تطور منتظم أو بشكل فجائي، وقد أدى ذلك إلى ما نجده اليوم من خليط غير متجانس بين ماهو تقليدي وحديث، وهو ما نشاهده اليوم في الأسواق القديمة. إلّا أنه تنبغي الملاحظة بأن المنتجات اليدوية التقليدية في سورية لا يمكن اعتبارها «تقليدية» بمعنى أنها أصبحت في عداد «الفولكلورية»، بل أنها كانت تغطي حاجيات المجتمع وهي أيضاً وسيلة لتزويد العامل بقوت يومه. على أن التعبيرين «تقليدي» و«حديث» إنما يوحيان بتعريفين بريئين، بينما ذلك التطور لم يؤد إلى تعايش بريء بين القديم والحديث، بل إلى مزيج متشابك وغير متجانس بين أساليب التجارة الحديثة والتقليدية. ولقد أصاب شوفاليير[٤٦] حين تعرض إلى التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي في نهاية القرن التاسع عشر قائلاً:

«إن هذه التغيرات قد أثرت بطرق غير متساوية على شتى المجالات في المجتمع وأدت بالتالي إلى إضعاف الإطار التقليدي. فالغالبية العظمى تضررت من تلك التطورات إلا أن هناك فئة استفادت أيضاً منها، مما أدى إلى ظهور طبقات اجتماعية جديدة ولكن دون أن تنقرض الطبقات القديمة».

هوامش الفصل الثاني

(١) HIMADEH, Monetary and Banking System. p. 12.
(٢) WIRTH, p. 278.
(٣) WIRTH, p. 277, 82, 302.
(٤) ETRAN 47, MALAS.
(٥) HIMADEH 60.
(٦) MAOZ, 162
(٧) RUPPIN 292.
(٨) BURNS 158.
(٩) HIMADEH 62,WARRINER 99.
(١٠) حماده، المصدر نفسه.
(١١) WARRINER 97.
(١٢) PETRAN, p. 70, MALAS.
(١٣) WIRTH, p. 214.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٥، لائحة ٢٢.
(١٥) WIRTH 212-221,WARRINER 89-97.
(١٦) WIRTH, DAMASCUS 127, ALSO 113.
(١٧) WIRTH, p. 288.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
(١٩) WIRTH, p. 330.
(٢٠) المصدر نفسه، ص فيرث، انظر أيضاً دمشق ١٢٧ ٢٧.
(٢١) WARRINER, p. 89, WIRTH, p. 8, 19.
(٢٢) WARRINER, p. 93.
(٢٣) MAOZ, p. 178, CHEVALLIER, development 208.
(٢٤) MAOZ, p. 178.
(٢٥) WIRTH, p. 314.
(٢٦) MAOZ, p. 189.
(٢٧) انظر خاصة عند ب. السباعي ٣٤ ـ ٧٢.
(٢٨) HIMADEH, Monetary and Banking System.
(٢٩) WIRTH, p. 214,219, ULE, Cooperative System.
(٣٠) HANNA, p. 177.
(٣١) استندت أثناء إلقاء الضوء على أهم مشاكل التطور في الاقتصاد السوري اثناء عهد الانتداب إلى ما أورده حنا (HANNA123). فمن المعتقد أن النقاط الخمسة التي أوردها تعتبر أساسية في مجال التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي في التجارة والحرف اليدوية وبوادر تطور صناعات حديثة. أما ما يتعلق بالدراسات العلمية التي تتعلق

بذلك المجال فإن ما ذكره فيرث (WIRTH 357) ما زال صحيحاً حتى الآن، وهو أنه لا توجد حتى الآن أية دراسة شاملة تتعلق بهذا الموضوع، وبأن الأبحاث الفردية ما زالت متفرقة وأنه توجد نواقص كثيرة تتعلق بالدراسات في هذا المضمار.

(٣٢) WIRTH 338, Fig. 38, 340 Fig. 39.

(٣٣) HANNA, p. 177.

(٣٤) HANNA, p. 182.

(٣٥) WIRTH, p. 314.

(٣٦) LONGRIGG, Appendix D.

(٣٧) FARRA, p. 205.

(٣٨) FARRA, p. 227, BURNS, p. 202.

(٣٩) HANNA, p. 123.

(٤٠) WIRTH, p. 316.

(٤١) HANNA, p. 124.

(٤٢) WIRTH, p. 259, Tab. 27,28.

(٤٣) FARRA, p. 183.

(٤٤) PETRAN, p. 69, WIRTH, p. 315.

(٤٥) البارودي، جزء ٢، ص ١٧.

(٤٦) CHEALLIER, Development 217.

٣

ملاّك الأراضي ونشأة البورجوازية

اعتمدت القاعدة الاقتصادية للطبقة العليا في سورية أثناء عهد الانتداب والأربعينيات في الدرجه الأولى على ملكية الأراضي وكما على تجارة الجملة والاستفادة من بدايات التطور الصناعي. إلّا أن كلمة «الطبقة العليا» لم تستعمل هنا إلّا على سبيل الاستعارة. إذ إن الطبقة العليا في الفترة التي نقوم بدراستها لا يفهم منها الطبقة البورجوازية في المفهوم الأوروبي - والتي بدأت بالظهور حديثاً - وكذلك لم يكن يفهم منها بأنها طبقة حاكمة. إذ إنها لم تمتلك سلطات سياسية هامة إلّا في الفترة القصيرة في نهاية عهد الانتداب وحتى الانقلاب الأول في عام ١٩٤٩. إلّا أن نفوذ تلك الطبقة في مجالات الاجتماع والسياسية والاقتصاد أثناء عام ١٩٤٩ وما بعد كان هاماً.

وتضم الطبقه العليا هذه محامين وأساتذة جامعيين وموظفين وكذلك علماء ذوي مناصب عالية في المؤسسات الدينية. إلّا أنها تميزت جميعها بعدم اعتمادها اقتصادياً على المرتبات التي كانت تتقاضاها من أعمالها هذه بقدر اعتمادها على موارد ملكية الأراضي للعوائل التي كانت تنتمي إليها. فلفترة طويلة بقي لملاك الأراضي ضمن هذه الطبقة العليا صوت نافذ. إلّا أن تطور الطبقة البورجوازية في مجالات التجارة والصناعة

بدأ يحتل مكاناً هاماً، ولقد كان هناك تشابه، سواء بطرق التفكير أو التصرف حيال المشكلات الصناعية بين الفئتين البورجوازية وملاّك الأراضي.

ويتبين مدى أهمية الطبقة العليا من ملاك الأراضي من خلال تمثيلهم الكبير في البرلمان السوري . وقد تفاوتت الأرقام الواردة في هذا المجال تفاوتاً كبيراً. ففي اللائحة التي اوردها «ويندر» (WINDER) عن الوظائف الأصلية لأعضاء البرلمان السوري منذ عام ١٩١٩ وحتى ١٩٥٤ يتبين أن البرلمان السوري لعام ١٩٤٣ كان يشمل ٤٢ نائباً من ملاك الأراضي من مجموع ١١٠ نواب مهنهم كلها معروفة[١]. إلّا أن إحصائية أخرى لنواب البرلمان ذاته أن عدد ملاك الأراضي كان ٧٨ من مجموع ١٢٦ نائباً[٢]. إن هذا التفاوت الكبير في الأرقام يمكن أن يفسر بأنه كان هناك تمييز بين المصدر الأساسي للمعيشة وبين المهنة. فعدنان الأتاسي مثلاً، والذي هو ابن هاشم الأتاسي الذي عين مراراً رئيساً للجمهورية في سورية، كان يعتمد في أمور معيشته ليس فقط على وظيفته كأستاذ للحقوق[٣]، ولكن على الملكيات الواسعة لعائلته في حمص وما حولها. إلّا أن تلك الملحوظة لا تعني أن «ويندر» أغفل ذكر عدنان الأتاسي بالذات على أنه ليس من ملاك الأراضي، فإن الذين أوردهم على أنهم «محترفو السياسة» الخمسة كانوا ينتمون بالتأكيد لفئة ملاّك الأراضي. ومن الأسباب التى أدت إلى ذلك ما يعود إلى فئة المحامين التي ذكر «ويندر» أن عددها كان ١١ شخصاً، بينما تذكر لائحة «عاشور» خمسة محامين فقط. إلّا أن أربعة من الذين وردت أسماؤهم في تلك اللائحه على أنهم من ملاّك الأراضي جاءت أسماؤهم أيضاً في لائحة المحامين السوريين لعام ١٩٣٩ وهم: صبري العسلي (دمشق)، نعيم الإنطاكي (دمشق)، رئيف المسكي (حماه)، وسعد الله الجابري (حلب)[٤].

وكذلك كان الأمر في ما يتعلق بتعداد التجار وأرباب الصناعة. إذ يأتي ذكر أرباب الصناعة عند «ويندر» لأول مره في عام ١٩٤٣، ويقدر عددهم فجأة بسبعة. إلّا أن ذكر أرباب الصناعة كفئة خاصة دون التجارة أمر غير واقعي أيضاً، إذ لم يكن يوجد في سورية آنذاك أرباب صناعة فقط بالمفهوم الأوروبي، أي أشخاص يوظفون أغلب رؤوس أموالهم أو كلها في الصناعة فقط. فإذا نظرنا في هذا كله تبين لنا لماذا لم يذكر «عاشور» في لوائحه عن البرلمان السوري لعام ١٩٤٣ أياً من أرباب الصناعة،

ولكن ذكر وجود عشرة تجار (عند «ويندر» خمسة). فالفارق بين التجار وأرباب الصناعات، وفي دمشق بين ملاك الأراضي والصناعيين، كان ضيئلاً. أما «حنا» فكان يعرّف الطبقة العليا بأنها «الفئات الإقطاعية البورجوازية» (أثناء ذكر الكتلة الوطنية)(٥) أو بأنها «البورجوازية التجارية ـ الصناعية». إن هذه تعبيرات تدل من ناحية على أن الإقطاعية كانت بمثابة إرث من الطبقة العليا في سورية، ومن ناحية أخرى أنه لم تكن توجد طبقة بورجوازية صناعية بالمعنى الأوروبي للكلمة.

وبما أن توزع الملكيات في سورية كان يختلف من منطقة إلى أخرى، كذلك كان توزع الطبقة العليا يختلف أيضاً من منطقة إلى أخرى. ففي حلب مثلاً كانت الطبقة العليا من ملاكي الأراضي التي تمتلك مئات القرى حول حلب، بدأت تتقلص منذ بداية الأربعينيات أمام الفئة الديناميكية الجديدة التي ابتدأت بتطوير واستعمال وسائل الزراعة الحديثة(٦).

أما في حماه فإن عائلات ملاك الأراضي الكبيرة المعروفه منذ فترة طويلة أمثال عائلة البرازي التي يقال أنها كانت تمتلك ٤١ قرية، وعائلات العظم والكيلاني التي يقال بأن كلا منهما كانت تمتلك ٢٢ قرية، وكذلك عائلات الشيشكلي والحوراني، فإنها تمكنت من المحافظه على مكانتها لفترة طويلة. وكذلك كانت عائلات ملاك الأراضي الكبيرة تسيطر على مدينة حمص، ويخص هنا بالذكر عائلة الأتاسي. على أن السيطرة الإقطاعية على حمص لم تكن كتلك التي كانت في حماه.

أما بالنسبة لدمشق، فإنه من الثابت أن عائلات ملاك الأراضي شاركت هناك في تطوير النهضه الصناعية. وبتدقيق النظر في الطبقة العليا في سورية يتبين أن القوة الفعلية تركزت في أيدي أشخاص قلائل(٧). فالقسم الأكبر من مجموعة السياسيين الدمشقيين كانت أسماؤهم أو أفراد عائلاتهم مدرجة أيضاً في مجالس إدارة أهم المؤسسات الصناعية في سورية التي تم تأسيسها في بداية الثلاثينيات. فمن أحد أهم السياسيين منذ العشرينيات مثلاً كان التاجر لطفي الحفار الذي أسس في عام ١٩٢٢ مؤسسة «عين الفيجة التعاونية» والتي كانت تزود دمشق بالماء(٨). وفي عام ١٩٣٠ تم تأسيس شركة «الشمينتو» تحت رئاسة السياسي والمحامي المعروف فارس الخوري. وفي عام

١٩٣٨ كان ينتمي لمجلس إدارة هذه الشركة التاجر المعروف ورئيس الدولة عطا بك الأيوبي، وكذلك الملاكان فخري البارودي وخالد العظم. وكذلك فإن شركة «الكونسروة المساهمة» كان مؤسسها في عام ١٩٣٢ الملاك شكري القوتلي الذي عين فيما بعد رئيساً للجمهورية. وقد ضم مجلس الإدارة في عام ١٩٣٩ أحد أفراد عائلة الحفار وهو مدني الحفار وضم في سنة لاحقة شخصاً آخر يدعى سعيد الحفار، وكذلك أحد أفراد عائلة مردم وهو إبراهيم مردم[٩]. وفي عام ١٩٣٧ تم تأسيس «شركة المغازل والمناسج التعاونية» من قبل فارس الخوري وخالد العظم وعُين في مجلس الإدارة أحد أفراد عائلة الحفار وهو الحاج ياسين الحفار. إن هذه النماذج القليلة تدل على أن السياسيين من ملاّكي الأراضي بدمشق خاصة أمثال شكري القوتلي وخالد العظم وفخري البارودي، كانوا يتميزون بقدرتهم على التكيف والتعامل مع وسائل الإنتاج الحديثة. لذا فإنه ليس من المناسب هنا بالنسبة للطبقة العليا التمييز بين ملاكين وتجار، بل كانت عبارة عن طبقة متنفذة تعتمد من الناحية الاقتصادية على ما لديها من أملاك أو تجارة أو مشاركة في بوادر النهضة الصناعية.

غير أنه ينبغي الملاحظة بأن تلك القوة التي كان يتمتع بها مالكو الأراضي والبورجوازيون في سورية لم تكن تعود إلى أفراد بنفسهم ولكنها كان مصدراها أنهم أفراد من تلك العوائل الكبيرة، وصلات القرابة . فقد كانت وظيفه العائلة تتمثل في التوسط ما بين الأشخاص بمفردهم والمجتمع بأكمله، «فالشخص بمفرده أهميته ضعيفه إلّا إذا انتمى إلى عائله أو قرابة واسعة»[١٠]. فالعائلة بالنسبة لأعضائها كانت تقوم بوظائف عديدة تشابه وظائف الجمعيات في الدول الصناعية التي لا تتعلق بالرباط العائلي . ولإيضاح ذلك يمكن أن يقال ـ بشيء من المبالغة ـ أن العائلة كانت تشابه مكتب العمل، الشريك التجاري، الضمان الاجتماعي، مكتب الزواج ودار العجزة في آن واحد. ويؤكد «فارسون» أنه حين قامت مؤسسات مستقلة لتقوم بتلك الأعباء، فإن عملها لم يكن منافساً بل مسانداً لتلك الوظائف والروابط الأسرية والدينية. فحتى المؤسسات الأوروبية لم تتمكن من إغفال ذلك النفوذ والروابط الأسرية. وكذلك كان الأمر أيضاً بالنسبة لحكومة الانتداب التي لم تُرد، وما كان بإمكانها، إغفال نفوذ تلك الروابط الأسرية. فهذا خالد العظم يعلن صراحة بأنه وأمثاله لم يكن تسلمهم للمناصب في إدارة المدينة في العشرينيات بسبب خبرتهم بل لكونهم ينتمون لتلك العائلات المتنفذة[١١].

وكما في لبنان، فكذلك أيضاً في سورية كانت معظم المصانع الخاصه عائلية. فبالرغم من أن اللائحة التي أوردها حنا غير كاملة إلّا أنها تدل على أن أكثر من ٤٦ مؤسسة تجارية أو صناعية أسست في سورية ما بين عام ١٨٦٩ - ١٩٣٧، وأن القسم الأكبر منها كانت مؤسسات عائلية. فمن ٣٤ مؤسسة سورية للصرافة، ٢٦ منها كانت عائلية. وحتى لو اتخذت مظهراً خارجيا وإدارياً حديثاً، فقد بقيت مؤسسات عائلية. فمؤسسة لطفي الحفار للمياه مثلاً كان لها دستور تعمل به وإدارة للإشراف منتخبة، وكذلك كان يعقد اجتماع سنوي للمساهمين، وكانت بالإضافة إلى ذلك تخضع للمراقبة الحكومية - إدارة بلدية مدينة دمشق. إلّا أن ذلك كله لم يكن ليخفي أن لطفي الحفار كان الشخصية المميزة في تلك المؤسسة لذا فقد كان الدمشقيون يطلقون عليها لقب «مؤسسة لطفي الحفار»[١٢]. وفي صيف عام ١٩٤٧ شنت صحيفة الإخوان المسلمين حملة سياسية دعائية حول أعمال الشركة. وأوضحت إحدى المقالات بأن دستور الشركة إنما كان حبراً على ورق وأن الاجتماع السنوي لم يكن سوى مهزلة[١٣]. وبالرغم من أن تلك الحملة إنما كانت ذات طابع هجومي دعائي إلّا أنه يبدو أن تلك الاتهامات لم تكن بعيدة عن الواقع.

هذا وقد اتبعت عائلات ذوي السلطة سياسة خاصة في أمور الزواج إلا أنها لا تختلف في الواقع عما هو عليه الحال لدى العائلات الأخرى في سورية[١٤] بحيث كان يراعى جيداً حين اختيار الشريك مكانته الاجتماعية ومستواه. فقد زفت سلمى الحفار مثلاً - ابنة لطفي الحفار - إلى محمد كرامي شقيق السياسي اللبناني المعروف عبد الحميد كرامي ، وتزوجت بعد وفاته في عام ١٩٤٨ نادر الكزبري الذي كان ينتمي إلى عائلة مرموقة وثرية، وكان يحتل مركزاً مرموقاً في وزارة الخارجية[١٥]. ويمكن اعتبار سلمى الحفار الكزبري على أنها «الجدة الأولى» وأصدق مثال على البورجوازية الصاعدة. فعلى الرغم من كونها مسلمة إلّا أنها كانت تتمتع بثقافة إفرنسية واهتمت بالآداب ونشرت أقاصيص عربية قصيرة في مجلات عربية وفرنسية، وساهمت أيضاً في المؤسسات الخيرية مثل جمعية «نقطة الحليب» التي كانت ترعى شؤون الأمهات والأطفال الرضع وتم تأسيسها عام ١٩٢٠ بإيحاء من مؤسسات نسائية إفرنسية[١٦]. وقد انتسبت إلى تلك الجمعية مهيبة الأيوبي، ابنة رئيس الدولة عطا بك الأيوبي. وفي عام ١٩٤٤[١٧] تسببت هذه الجمعية في حدوث اضطراب حاد بين

الطبقة العليا والجمعيات الدينية المحسوبة على الطبقة المتوسطة.

أما بالنسبة إلى الأعمال التي كان أعضاء أسر ملاكي الأراضي يمارسونها فيلاحظ بأنه كان يوجد ما يشبه توزيعا منظماً للوظائف الغاية منه المحافظه على النفوذ الذي تتمتع به العائلة. فعلى الرغم من أن المعلومات المدرجه في «من هو» لعام ١٩٤٩ عن عائلات الأتاسي والكيلاني والعظم والبرازي غير كاملة، إلّا أنه يتبين أنهم كانوا يمارسون بالدرجه الاولى الأعمال السياسية والوظائف الإدارية الهامة والقضاء. وقد أدرجت أسماء اثنين من هؤلاء كانت مهنتهما الهندسة الزراعية، واثنين آخرين من عائلة الكيلاني ذكر أنهما كانا ملاكي أراض دون ذكر أية مهنة أخرى. وأما المهن الحديثة في مجال التدريس والطب الصيدلة، فقد جاءت ممارستها في المقام الثاني. ولكن، وبما أن المصدر المذكور لم يسرد أسماء جميع أفراد العائلة مع صلات القرابة لذا فلا يمكن إصدار حكم « دقيق»، إلّا أن ذلك يعزز ما ذكر آنفاً إذا تذكرنا أن المناصب كالعمدة والقضاء وإدارات الدوائر كانت في نهايات الحكم العثماني تحت سيطرة عائلات هؤلاء الملاكين، وقد ذكر ذلك معز حين تعرض لأعمال ووظائف «المجالس» التركية.

ولمعرفة مدى تأثير العلاقات العائلية على جهاز الحكم يكون من الضروري الاطلاع على طبيعة تلك العلاقات داخل الأسرة فيما بينها سواء من ناحية المساندة أو المنافسة لبعضها البعض. وبما أنه لا توجد حتى الآن دراسات وافية عن هذا المجال لذا فليس من السهل التعرض لذلك. فقد يبدو للوهلة الأولى أن أبناء عائلات ذوي النفوذ تمكنت منذ فترة طويلة من إشراك أفراد منها في وظائف سياسية عالية حفاظاً على مصالح العائلة، وذلك بغض النظر عن الاتجاه السياسي للحكومة. فعائلة الأتاسي مثلاً تقلدت وظائف رئاسية ليس فقط أثناء حكم البورجوازيين ولكن أيضاً أثناء حكم البعثيين في الستينيات. ومن ناحية أخرى فقد ساعد ظهور تنظيمات سياسية واجتماعية جديدة في بداية القرن العشرين بعض أبناء تلك العائلات من تمكين وإثبات ذواتهم وإحراز مكانة سياسية مرموقة. فقد بين «غولميير» في الدراسة التي أجراها عن «النقابات» في حماه كيف أن بعض أبناء العائلة الواحدة كانوا ينصبون كمديرين في المؤسسات مظهرين أنفسهم أمام فئات أخرى ذات نفوذ من العائلة نفسها. وكمثال على مظهر من مظاهر التنافس السياسي ضمن أفراد العائلة نفسها يمكن إيراد عائلة السباعي في حمص: فأفراد

من العائلة نفسها كانوا في مناصب رئاسة الإخوان المسلمين وكذلك في رئاسة الحزب الشيوعي، وكلتا الفئتين كانت تحارب بعضها بعضاً بشدة .

ومن أنظمة القيادة الهامة في سورية أثناء فترة الانتداب وما تلاها كان نظام الزعامات. وكان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بنظام العائلات ويتمثل بأشخاص من ذوي النفوذ تتبعهم مجموعة، سواء أكانت من أحياء المدن أو القرى، يتلقون منهم تعليماتهم بينما كان الزعيم بدوره يرعى شؤون تابعيه. ويبدو أن نظام الزعامة هذا يعود إلى تطور الإنتاج أثناء الفترة التي يمكن أن يطلق عليها اسم «الإقطاعيه النفعية» بحيث كانت بمثابة استمرار لنظام الأعيان في القرن التاسع عشر الذي كان معمولاً به في المدن السورية أثناء الحكم العثماني[١٨]. فقد كان من يسمى بـ«الملاكين المتغيبين» (AbsenteeLandlords) ممن كانوا يقيمون في المدن، وكذلك ذوو المكانة والنفوذ من العلماء ممن يملكون الأراضي ويشرفون على الأوقاف، يمثلون مصالح أتباعهم أمام السلطات العثمانية[١٩].

فالزعيم كان يتولى رئاسة العائلة وهو الذي كان مسؤولاً عن النظام ضمن أفرادها[٢٠] وكانت سلطته تمتد إلى جميع الأفراد. أي أن مدى سلطته داخل العائلة كان لايستهان به. والمثال الذي أورده «فارسون» عن كيفية دخول ميرنا البستاني، ابنة الزعيم اللبناني إميل البستاني أول امرأة إلى البرلمان يعبر عن ذلك، إذ إن دخولها إلى البرلمان لم يكن له علاقة البتة بتحرر المرأة. ومن أهم مهام الزعماء كان تمثيل وعرض مصالح أتباعهم أمام الدولة، وهنا يكمن وجه التشابه مع نظام العمدة الذي[٢١] كان متبعاً سابقاً. فالعلاقه بين الدولة والفرد لم تكن تتم على أنها دولة ـ أفراد الشعب ولكن على النحو التالي: دولة ـ زعيم ـ متبوعية. وقد كان لهؤلاء الزعماء دورٌ في تأسيس أحزاب سياسية وكذلك في مجال إيجاد وعي سياسي عام لدى الطبقة العامة من الشعب، وكان مما ميزهم عن «الزعماء الإقطاعيين» كونهم تحولوا إلى قياديين ورؤساء في أحزاب سياسية أو لمؤسسات مشابهة، لديها في الأغلب ملامح لبرامج سياسية. إلا أن الفارق بين الزعماء والعمد ورؤساء الأحزاب في المدن لم يكن واضحاً بل كان هناك تداخل كبير بينهم[٢٢].

وبشكل عام فإن التراتب الاجتماعي والسياسي الذي كان يتمثل بنظام الزعامات كان يقف عثرة حيال تطور نظام دولة ديموقراطي برلماني حديث. ولم تكن مهمة الزعيم - الذي كان بدوره يتوقع من أتباعه الوقوف خلفه في المسائل السياسية - تمثيل أتباعه سياسياً فقط، ولكن كان عليه أيضاً استخدام نفوذه من أجل تحقيق كل مطلب لأتباعه لم يكن بمقدور «الرجل البسيط» التوصل إليه بنفسه. وعلى هذا فقد كان على الزعيم، والذي كان في الوقت نفسه، يتقلد مناصب حكومية سواء كنائب أو وزير أو رئيس دولة، استعمال نفوذه في الدرجة الأولى ليس من أجل مصلحة البلاد ولكن من أجل مصلحة أتباعه. وقد كانت المنافسة مع الزعماء الآخرين هي التي حالت دون حدوث استقطابات شديدة. وتتبدى الأزمة التي كانت مستأصلة بين الدولة وبين الزعماء على أوجها في محاربة الدولة للإجرام: إذ لم يكن باستطاعة الدولة القبض على المجرم أو فعل أي شيء إذا كان الزعيم يعارض ذلك.

ويذكر «دهبر»[٢٣] عن فترة عام ١٩٤٥، حين شعر الزعماء في سورية بأن نفوذهم لدى الدولة بدأ يتضاءل، وذلك إثر ظهور أحزاب وجمعيات سياسية مثل الإخوان المسلمين، أنهم توجهوا عندئذٍ للعمل ضد الدولة، ويذكر أن دورهم في المجال الاجتماعي والسياسي كان سلبياً جداً وأنهم كانوا يمثلون في البرلمان:

«فهم يفرضون على الحكومة أمنياتهم ورؤاهم ومتطلباتهم التي لا تلبي المصالح القومية. يلاحَظ ذلك بسهولة. وإن الدولة الحالية لا يمكنها أن تكون إلا ائتلافاً لمصالح الأعيان والسلطة. فالشعب ليس له صوت في هذا الشأن. إن ذلك سيؤدي بالضرورة إلى نظام تسلطي محافظ يرفض كل إصلاح اجتماعي واقتصادي».

إن نظام الزعماء كان هو السبب الذي أدى في كثير من الأحيان إلى جعل الديموقراطية البرلمانية في سورية مجرد مظهر. ولم يكن السبب في ذلك عدم الكفاءة، ففي كتاب «مذكرات نائب» ذكر حبيب كحالة، النائب لعام ١٩٤٧، كل الحيل والألاعيب التي كان «ممثلو الشعب» يستعملونها في البرلمان من أجل مصالحهم. فقد بيّن كيف أن البرلمان كان وسيلة «للإثراء والعيش الهنيء»[٢٤]، وكيف تم شراء أصوات ٣٠٠ فرد من سكان إحدى القرى بمبلغ ٢٠٠٠ ليرة سورية، وكيف كانوا يحولون

دون وصول ناخبي النائب المنافس إلى صناديق الاقتراع، وكيف كان يحكم على الانتخابات من قبل الطرفين: سواء الفائز أو المهزوم على أنها غير سليمة. وكذلك كيف كان الزعماء يستغلون وجودهم في البرلمان من أجل التوصل إلى غاياتهم ومصالحهم الخاصة. إن كل تلك الأعمال التي يمكن اعتبارها أنها مهدمة ومخربة للنظام البرلماني الديموقراطي، لم تكن أخلاقية ولكنها حسب ما أورد كحالة كانت متطابقة مع التركيبة الاجتماعية آنذاك. فعلى النقيض من وظيفة العمدة في أيام العثمانيين، كان عمل الزعماء في عهد الحرية لا يتمثل بالتوفيق بين الشعب والمراكز التنفيذية في الدولة بل كان هدفهم هو التوصل إلى أعلى مراكز الدولة ليتمكنوا من إفادة أتباعهم، إذ كانت علاقاتهم الوثيقه مع أتباعهم ومصالحهم الخاصة تحول بينهم وبين مصالح الدولة التي كان يفترض أن تأتي في الدرجة الأولى.

وعلى الرغم من أن انتخابات الأربعينيات كانت هامة بالنسبة لأفراد الطبقة العليا من أجل إضفاء صبغة قانونية على نفوذهم، إلّا أن بعض رواد السياسة السوريين كان لديهم من النفوذ ما يمكّنهم من الاستغناء عن الانتخابات التي لم تكن تؤثر على مكانتهم. فعندما تقرر قبيل انتخابات عام ١٩٤٧ إدخال نظام الانتخابات المباشر، صرح خالد العظم بأنه لا يعتزم الخوض في تلك الانتخابات[٢٥] وعين إثر ذلك سفيراً في باريس[٢٦]. ولكنه، ولكونه سياسياً محنكاً، وأثر الأزمة الحكومية الحادة في شتاء ١٩٤٨ استدعي إلى دمشق مرة أخرى وتمكن دون استئذان البرلمان من تشكيل حكومة جديدة. إذن، فإن الانتخابات والأحزاب السياسية والجهاز الديموقراطي البرلماني كلها أمور ما كانت تعني شيئاً بالنسبة للطبقة العليا المتنفذة في سورية وإنما فقط للطبقة العامة من الشعب التي بدأت بالظهور.

وعلى الرغم من ذلك قامت الطبقة العليا في سورية في الثلاثينيات بتشكيل جمعية شبه سياسية هي «الكتلة الوطنية» والتي كان بعض أعضائها ينتمون سابقاً إلى حزب الشعب الذي أسسه عبد الرحمن الشهبندر. وكجمعية سياسية، فإن هدفها لم يكن الدفاع عن الطبقة العليا أمام تطور حركة الطبقة المتوسطة بقدر ما كان يتمثل بالمحافظة على مراكز القوى أمام دولة الانتداب. إن جذور الكتلة الوطنية ابتدأت في النصف الثاني من العشرينيات[٢٧]. وقد كان قسم كبير من أعضائها من رواد السياسة السورية في

الأربعينيات، وأهم أعضاء الكتلة هم:

نعيم الأنطاكي (دمشق)، هاشم الأتاسي (حمص)، نسيب البكري (دمشق)، نجيب البرازي (حماه)، فخري البارودي (دمشق)، سعدالله الجابري (حلب)، فوزي الغزي (دمشق)، إبراهيم هنانو (حلب) ، لطفي الحفار (دمشق)، زكي الخطيب (دمشق)، فارس الخوري (دمشق)، عبد القادر الكيلاني (حماه)، عبد الرحمن الكيالي (حلب)، رشدي الكيخيا (حلب)، جميل مردم (دمشق)، ناظم القدسي (حلب)، شكري القوتلي (دمشق)، نجيب الريس (دمشق)، مظهر رسلان (حمص)، إحسان الشريف (حلب)، توفيق الشيشكلي (حماه)، عفيف الصلح (دمشق).

وقد حاول «حنا»[٢٨] تصنيف أعضاء الكتلة الوطنية من الطبقة العليا ضمن فئات كما يلي:

١ ـ الفئات البورجوازية التي تعمل أو التي لها ارتباطات وثيقة مع التجارة والصناعة. إن هذه الفئات كانت الأكثر تقدمية بين أعضاء الكتلة والأكثر عداء ومحاربة للاستعمار. لقد كان هؤلاء هم العقل المدبر للكتلة بل «وربما يمكن اعتبارهم بأنهم الفئة اليسارية داخل الكتلة».

كمثالٍ عنهم يورد «حنا» فارس الخوري ولطفي الحفار.

٢ ـ فئات إقطاعية متحررة، كان نفوذهم السياسي داخل الكتلة محدوداً، وكان لديهم الاستعداد للتعاون مع حكومة الانتداب. ويمكن اعتبارهم بمثابة «الجناح اليميني» داخل الكتلة. يذكر منهم: نجيب البرازي، ملاك أراض في حماه، ونسيب البكري، ملاك أراض في دمشق.

٣ ـ فئات من الطبقة العليا كانت لها صلات إقطاعية من ناحية وترتبط بالبورجوازية والتفكير البورجوازي من ناحية أخرى. يذكر منهم: هاشم الأتاسي، إبراهيم هنانو، شكري القوتلي وفخري البارودي.

وكان الكثير من أعضاء الكتلة الوطنية ذوي تربية تركية (ثقافة وتربية أعضاء البرلمان بشكل عام)[٢٩]، فيما كان غير يسير منهم ذوي ثقافة فرنسية أو أنهم أتمّوا دراسة القانون في الجامعة السورية. وقد شارك كثير من سياسيي الكتلة الوطنية أثناء فترة شبابهم في النشاطات المعادية للدولة العثمانية ضمن منظمات سياسية مما ساعد في رفع مكانتهم كمناضلين ووطنيين.

وفيما بين عامي ١٩٢٦ و١٩٣٢ كانت الكتلة الوطنية «دون مبادئ واضحة، ودون دستور مدون يعمل به الأعضاء»[٣٠]. وساعدت انتخابات عام ١٩٣٢ في تماسك الكتلة. وقد أدت الانتخابات إلى فوز واضح للكتلة ودخولها إلى البرلمان، وإن لم يكن الفوز ساحقاً[٣١].

وفي مؤتمر حمص للكتلة في ٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٣٢ تم وضع دستور. إلّا أنها بقيت تتخذ شكل مجموعة عديمة التنظيم وقليلة الشبه بما يمكن تسميته بأنه حزب سياسي[٣٢]. وقد استمرت الفترة القيادية للكتلة من ١٩٣٦ وحتى ١٩٣٩ وذلك بالرغم من الأولويات التي تمتعت بها دولة الانتداب. إلّا أن الكتلة بدأت بعد حل البرلمان في عام ١٩٣٩، وبسبب المعارضة من داخلها، بالتفكك والتحلل كمجموعة سياسية، غير أن الأعضاء تمكنوا في الأربعينيات من الحصول على نفوذ سياسي قوي وذلك بالاشتراك مع المستقلين، الذين كانوا «زعماء» وذوي نفوذ قوي ولم يكونوا بحاجة إلى الانضمام إلى أحزاب سياسية لتعضيد مكانتهم. هذا وقد أدى تسلط الجيش عام ١٩٤٩ إلى زعزعة القوة السياسية لأبناء الطبقة العليا.

هوامش الفصل الثالث

(١) WINDER II, p. 5.
(٢) ASHOUR, p. 88.
(٣) «من هو»، ص ١٤.
(٤) دليل، ٥١٧ DALIL 517,
(٥) HANNA 214.
(٦) WIRTH, Damascus, p. 126.
(٧) WINDER, II, p. 42.
(٨) دليل، ٤٦١ DALIL 461,
(٩) HANNA, p. 151.
(١٠) FARSOUN, p. 259.
(١١) عظم، ج ١، ص ١٦٨.
(١٢) محادثة مع زهير الشاويش ١٣/٥/١٩٧٥.
(١٣) مجلة ٢٤/٨/١٩٤٧ M. 24.08.1947,
(١٤) PETERS, p. 97.
(١٥) QUDAMA, p. 309, MAN HUWA, p. 117.
(١٦) GOICHON I, p. 113.
(١٧) من هو، ص ٤٨.
(١٨) HOURANI, Notables, p. 52.
(١٩) العمدة، انظر HOURANI, Notables, STEPPAT, MAOZ Kap. VII
(٢٠) لا توجد أية دراسات حتى الآن حول نظام العمدة في سورية. غير أن الدلائل تشير إلى أن الخطوط العريضة التي أوردها هوتينغر وفارسون (HOTTINGER & FARSOUN) بخصوص لبنان تتطابق أيضاً مع الأوضاع في سورية.
(٢١) بخصوص الفارق الأساسي بين العمد والزعماء انظر ص (٥٠). ويلاحظ بأن الزعيم قد يكون عمدة أيضاً في الوقت نفسه، إلّا أن العمد ما كانوا بالضرورة كلهم من الزعماء، وكذلك كان من العلماء في بعض الأحيان من تقلد منصب العمدة. (HOURANI, Notables 48) ومن الملاحظ أنه كثيراً ما أورد في الكتابات العامة ذكر الزعماء والعمد في اطار واحد.انظر ما نقل عن داهبر (DAHBAR) في الصفحه التالية.
(٢٢) بخصوص لبنان انظر HOURANI, Ideologies 35
(٢٣) DAHBAR, p. 146.
(٢٤) كحالة ص ٩.
(٢٥) كحالة ١٥، أنظر أيضاً عظم ١ - ٣٣١.
(٢٦) أنظر عظم ١ - ٣٣٤.
(٢٧) حسب قدامى (QUDAMA 296) و(من هو ٤٥) (MAN HUWA 45) في عام ١٩٢٦.

حنا (HANNA 214) يذكر أن بداية الكتلة الوطنية كان «المؤتمر الوطني في بيروت بتاريخ ٢٧ تموز - يوليو - ١٩٢٧».

(٢٨) HANNA, p. 217.

(٢٩) WINDER II 36, 46, Tab. 8, 47 Tab. 9.

(٣٠) حنا ٢١٦.

(٣١) LONGRIGG 191.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ZIADEH 217.



٤

تطور طبقة صغار الكسبة

في عرضه عن الطبقات الاجتماعية التي تقطن المدن السورية يشير «فيرث»[١] إلى وجود فئة ما بين الطبقتين العليا والوسطى ممن يمارسون «الأعمال الاكاديمية والحرة»، ومن موظفي المراتب العليا، أساتذة الجامعات والمعاهد العليا، ضباط من خريجي الجامعات، محامين وأطباء، وكلهم ينتمون إلى عائلات» ثرية تقدمية من الطبقات المتوسطة المحافظة في سورية.

ويذكر «فيرث» كذلك وجود طبقة متوسطة من «أصحاب الأعمال اليدوية والتجار الصغار» يضاف إليهم سماسرة من الحجم الصغير، ومن مقرضي الأموال والحرفيين، وكذلك (منذ ٣٠ عاماً) كان هناك موظفو دولة من الدرجة المتوسطة وما دون ذلك، ثم موظفون آخرون وعمال حرف صناعية من ذوي الرواتب الجيدة ممن يعملون في «الصناعات الحديثة» يضاف إلى أولئك مدرسو المدارس الابتدائية والمتوسطة.

وفيما بين الطبقتين المتوسطة والدنيا يذكر «فيرث» «مجموعة كبيرة من الفقراء والمدقعين من ممارسي الأعمال اليدوية في الأسواق الشعبية والتجار في الأسواق القديمة، وكذلك مجموعة كبيرة من تجار الوساطة الفقراء الذين كانوا ينتشرون بكثرة في المدن السورية

الكبيرة. وكذلك فإن ملاّكي المقاهي الشعبية ودور الشاي ينتمون أيضاً إلى هذه الفئة».

إن هذه الفئة الواسعة من الطبقة الوسطى كانت تشمل أرباب الأعمال والتجارة الصغيرة ومتوسطة الحجم، موظفين (كذلك في وظائف أكاديمية)، وأصحاب الحرف المهنية وإن كانوا يعملون بالأجرة، وكذلك العمال الذين كانوا ـ وبفضل معرفتهم لطرق الإنتاج الحديثة ـ في وضع اقتصادي واجتماعي أفضل. إن هذه الفئات كانت تنتمي جميعها في عهد الانتداب وما بعد، سواء من ناحية سلوكها السياسي أو الاجتماعي إلى طبقة صغار الكسبة. على أننا باستعمالنا لذلك التعبير علينا أن نراعي الاعتبارات التالية:

ـ مقابل هذه الطبقة من صغار الكسبة، لا توجد طبقة بورجوازية متأصلة ولا طبقة عمالية بمعنى عمال المصانع. من الصعب إيجاد حد واضح بين ذوي المكانة الكبيرة من فئة صغار الكسبة والطبقة البورجوازية التي بدأت بالتبلور.

ـ الروابط العائلية تغيّر وجه أي تقسيم كان وفي أية فئة كانت في المجتمع السوري. فعدنان الأتاسي مثلاً كان أستاذاً في الحقوق ولكن على الرغم من ذلك لا يمكن اعتباره من طبقة صغار الكسبة، ولكن بما أنه ابن رئيس الدولة هاشم الأتاسي وأحد أفراد أشهر عائلات ملاّكي الأراضي في حمص، فيمكن تصنيفه بكل سهولة بأنه من أعضاء الطبقة العليا.

ـ وكذلك فإن التفريق بين طبقة صغار الكسبة وطبقة العمال التي بدأت تتبلور حديثاً ليس دقيقاً. وسوف يتبين في الصفحات التالية أن من كان يطلق عليهم منذ العشرينيات لقب «عمال» بالمعنى السياسي إنما كانوا في أغلبهم عمالاً يدويين ذوي دخل محدود.

إن الصفة التي كانت تتميز بها طبقة صغار الكسبة يمكن أن تتلخص ـ ودون الرجوع إلى حسابات معقدة عن أمور الملكية أو الدخل ـ كما يلي: إن المنسوبين إلى هذه الطبقة كأفراد لم يكن لهم ذلك النفوذ في المجالات الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية الذي كان يتمتع به المنسوبون إلى طبقة ملاّك الأراضي أو الطبقة البورجوازية

الحديثة. إلّا أنهم وبفضل ممتلكاتهم المتواضعة أو المتوسطة الحجم، أو بفضل دخولهم ورواتبهم، يتمتعون بوضع اقتصادي واجتماعي يتميز عن الوضع الاقتصادي والاجتماعي السيئ لطبقة العمال. ويبدو أن «فيرث» كان محقاً حين أدرج الطبقة الوسطى بشتى فروعها في طبقة صغار الكسبة، إذ إن الفئات المذكورة بدأت في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين بتنظيم نفسها سياسياً بطرق مشابهة للمنظمات السياسية لطبقة صغار الكسبة في أوروبا، وقد شمل هذا التشابه أيضاً الأهداف الاجتماعية والسياسية. وبالإمكان اعتبار الإخوان المسلمين على أنهم مثال هام في هذا التطور.

ولفهم طبقة صغار الكسبة في سورية ينبغي الملاحظة أنها كانت تتألف من فئتين: فئة تغلب عليها صفة «المحافظة»، وفئة أخرى «حديثة» (مودرن) جداً. إلا أن «فيرث» نوه بحق بأن هذه الصفة الأخيرة كانت تغلب على جميع طبقات المجتمع السوري، وكانت تشمل في الثلاثينيات والأربعينيات بالدرجة الأولى طبقة صغار الكسبة، التي بدأت تمارس عدداً لا بأس به من المهن بدأت بالظهور والتطور حديثاً.

أما فئة «المحافظين» فقد استمرت تمارس الأعمال التقليدية التي كانت موجودة قبل ابتداء فترة النفوذ الأوروبي في سورية ويصفها «فيرث» كما يلي:

> «تجار المفرق، صغار تجار الجملة، ممولو ومديرو مطابع الرأسماليين النفعيين وكذلك العمال اليدويون ذوو المؤهلات الخاصة. فقد كان ذلك الهيكل المعقد والمتشابك للأعمال والتجارة التقليدية في المدن السورية يرتكز على هؤلاء. إن أماكن عملهم كانت وما زالت حتى الآن هي الأسواق التقليدية داخل المدن ومقطنهم ضمن أزقة المدينة القديمة». وكذلك فإن «عدداً غير قليل منهم حوّل حانوته اليدوي القديم إلى مصنع حديث صغير، أو أنه غادر الأسواق التقليدية إلى حانوت في أحد الأماكن التجارية الحديثة»[٢].

أما السلوك الاجتماعي لتلك الفئة فيصفه «فيرث» كما يلي:

«كان هدفهم يرمي إلى المحافظة على ممتلكاتهم واستقرار أوضاعهم» وكذلك «فالغالبية العظمى من هؤلاء كانت تظهر للآخرين بأنها في وضع معيشي متواضع

بل ربما فقير. بل كانوا ينظرون نظرة غير المتفهم لكل ما يعتبرونه بمثابة «تبذير استهلاكي». وللتشبه بالطبقة العليا فقد سعى هؤلاء لاقتناء بستان صغير خارج المدينة، يولون عنايته لمزارع صغير، وكان لهم ولعائلتهم بمثابة منزل صيفي يستجمون تحت ظلال أشجاره في الأيام الحارة» (المصدر نفسه).

إلى جانب تلك الفئة التقليدية من طبقة صغار الكسبة ظهرت أثناء الثلاثينيات والأربعينيات فئة مستحدثة من المدرسين والموظفين في الدولة والمكاتب والأطباء والمحامين والتي لم يكن بينها وبين الطبقة العليا أي ارتباط . وبالإمكان اعتبار العمال المؤهلين وذوي الخبرات في الصناعات الحديثة من ناحية تشابههم الاجتماعي بأنهم ينتمون أيضاً لتلك الطبقة المتوسطة من صغار الكسبة[٣]. ومن الأسباب التي أدت إلى ظهور تلك الفئات الوظيفية كان انتشار منهاج تدريسي حديث متحرر (انظر فصل ١ و٦). وكذلك فإن التطور في مجال القضاء عامة (انظر فصل ٧) وفي مجال التعليم الذي شمل جميع طبقات الشعب كان له دور أساسي بما يخص الطبقة العاملة. ولفهم الأسباب التي أدت إلى ظهور الإخوان المسلمين ينبغي التنويه إلى أن التطور في مجالي التعليم والقانون إنما كان يحتوي في طياته على العلمانية والتحرر وقد أدى ذلك تدريجياً إلى انحسار نفوذ رجال الدين من هذين المجالين (انظر فصل ٨).

وفي خلال الثلاثينيات ابتدأت طبقة صغار الكسبة تعبر عن نفسها بشكل تجمعات سياسية اتخذت شكل حزب أكثر مما كان ذلك للكتلة الوطنية. ولو كانت هذه الأحزاب في البداية تحت قيادة زعماء «إقطاعيين» لربما استعملوا مكانتهم للوصول إلى أهدافهم الخاصة. إلّا أن تشكيل هذه الأحزاب كان يدل على الأهمية السياسية المتزايدة لطبقة صغار الكسبة، والتي كان عليها تنظيم نفسها بدقة أكثر لتتمكن من المطالبة بحقوقها أمام الطبقة العليا، مما أدى إلى إنشاء تنظيمات شبه عسكرية. وقد اقتدت هذه التنظيمات بالمنظمات الفاشية لطبقة صغار الكسبة في أوروبا. ويصف «لونغريغ»[٤] ذلك التطور كما يلي:

«اتخذت تلك الفئات (الأحزاب السياسية وجمعيات الفتوة والشبيبة) مظهراً لم يكن مألوفاً سابقاً في الأحزاب السياسية المحلية، فقد كانت ذات برنامج محدد وواضح

وتنظيم دقيق متفرع واسع الانتشار، وحماسة صادقة من قبل الأعضاء، وإنها على العكس من زمرة السياسيين القدامى تضم شباباً متحمساً نشيطاً ومجموعات مدربة متوثبة منظمة واثقة النفس. والحقيقة أن القسم الأكبر من تلك المنظمات المشابهه التي ظهرت تلقائياً في الأعوام ما بين ١٩٣٥ - ١٩٣٧ تدل على مدى حاجة الشباب النفسية في ذلك الحين إلى تلك المنظمات، وتدل أيضاً إلى مدى التنافس بين المنظمات، التي تأثرت في تأسيسها بالمنظمات والروح المشابهة في ذلك الحين في ألمانيا وإيطاليا. تلك المنظمات كانت كلها تشترك برفضها لضعف الحكومات والتهتكات السياسية آنذاك وضد الذل والجيل القديم».

ويذكر في هذا السياق الحزب القومي السوري الذي أسسه أنطون سعادة، وكذلك عصبة العمل القومي، وكلاهما تأسسا في الثلاثينات. ويذكر حزب البعث والإخوان المسلمين في هذا المقام - كما فعل زيادة[٥] - حيث يبدو محقاً، إلّا أنهما تأسسا في الاربعينيات[٦] تأسس الحزب القومي السوري عام ١٩٣٢ من قبل أنطون سعادة[٧] وعرف تحت الاختصار المشتق من الفرنسية .PPS (Parti Populaire Syrien)، وفي عام ١٩٤٧ أضيف إلى اسم الحزب كلمة (اجتماعي)، وعلى الرغم من أن شعار الحزب كان: سورية الكبرى، إلا أن أهميته وآثاره السياسية كانت في لبنان. والهدف الأساسي للحزب القومي السوري كان إنشاء دولة سورية موحدة أما الأهداف الأخرى فكانت ثانوية[٨]. وتتلخص مطالب الحزب من الناحية الاجتماعية بإلغاء الإقطاعية على أنها مرحلة قديمة رجعية من مراحل التطور، وأن تعوض بنظام اقتصادي حديث، وكذلك فإنه نادى بالعدالة الاجتماعية.

أما من الناحية السياسية فكان الحزب متحرراً يرفض الاستناد إلى أي من الأديان، وأراد التغلب على العصبية الدينية من خلال فكرة القومية وإيجاد وحدة مثالية ما بين الأمور الدينية والمادية .

وعليه فإنه بالإمكان تلخيص المطالب السياسية لطبقة صغار الكسبة في الثلاثينيات والأربعينيات بأنها كانت كما يلي: القومية، مكافحة الإقطاعية والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، وكذلك المطالبة بالمساواة الاجتماعية والعمل على تقوية الروابط الروحية.

تشكلت «عصبة العمل القومي» في آب (أغسطس) ١٩٣٣ في قرنايل - لبنان إثر مؤتمر للمثقفين الناشئين[٩]. أهم أهداف العصبة كانت الحرية والاستقلال والوحدة العربية الكاملة[١٠]. ويصنف «حنا» العصبة على أنها حزب يمثل طبقة صغار الكسبة، ويرى أن ذلك يتبدى بوضوح من برنامجها الاقتصادي:

«توحيد الجهود الاقتصادية في شتى مناطق الدول العربية وذلك بإشراك ذوي رؤوس الأموال الصغيره للتمكن من القيام بمشاريع كبيرة. رفع الحدود الجمركية بين الدول العربية للسلع والمنتجات العربية. عدم الارتباط بأي من المذاهب الاقتصادية إلّا بمدى ما تحققه من منفعة في المجال الاقتصادي للعرب. التضحية بجميع المصالح الشخصية والمهنية من أجل مصلحة الأمة اقتصادياً. الاعتراف بأن الصالح العام فوق المصالح الخاصة والاعتراف بالدول العربية علـى أنها وحدة اقتصادية لا تحتمل الانقسام وبأنها سوق وطنية مشتركة لا يصح تصريف السلع والمنتجات الأجنبية بها إذا لم تكن هناك ضرورة لذلك. إيجاد نهضة صناعية قوية بالتعاون بين جميع العرب في مسيرتهم نحو النجاح».

كانت ممارسات عصبة العمل القومي متطرفة، فقد استخدمت سياسة «اللاتعاون المطلق مع الأجنبي». وفي عام ١٩٤٣ طرد طبيب من عضوية العصبة لأنه وافق على استلام منصب في مديرية الصحة في دمشق. وعلى الرغم من أن العصبة كانت بمثابة حزب يمثل طبقة صغار الكسبة وأنها دعت وأعلنت «الحرب على الإقطاعية» إلّا أنها كانت تعبر عن حالة التطور الاجتماعي في سورية وما رافق ذلك من مفارقات. ففي حمص كانت العصبة تحت قيادة «زعماء إقطاعيين» وأما في حماه فإن جميع أعضائها كانوا من أبناء عائلات ملاكي الأراضي.

وعلى النقيض من الحزب القومي السوري، فلم يكن لدى عصبة العمل القومي شخصية قيادية فردية بل عدة زعماء، وأهم أعضائها: ١- عبدالرزاق الدندشي[١١] الذي قاد - حسب «لونغريغ»[١٢] - العصبة حتى وفاته في عام ١٩٣٨، ٢- صبري العسلي[١٣] والذي شغل أولاً منصب رئيس إدارة العصبة ثم تحول في عام ١٩٣٦ إلى الكتلة الوطنية حيث تسلم في عام ١٩٣٧ سكرتارية العصبة ٣ - فهمي المحايري، الذي

كان صحافياً ومحامياً وتسلم منصب السكرتير العام للعصبة[١٤] ٤- فريد زين الدين والذي أصبح فيما بعد سفير سورية في موسكو ٥ ـ زكي الأرسوزي المعروف كأحد مؤسسي حزب البعث والمنافس لميشيل عفلق[١٥].

هذا وقد اعتبرت الكتلة الوطنية ظهور هذه الأحزاب خطراً يهدد نفوذها[١٦]، إذ إنها لم تكن تعترف بوجود منافسات داخل المجتمع السوري. فأعضاء الكتلة الوطنية كانوا يرون أن لهم الأولوية في المعركة الوطنية وتمثل ذلك بالشعار الذي كانوا يطلقونه «الجهاد لله والطاعة للكتلة الوطنية». إلّا أن الانتقادات تتالت فيما بعد على أسماع الكتلة القدامى من قبل الذين يفترض بأنهم أعرف بمعنى الجهاد وأعرف بمن تجب الطاعة وهم الإخوان المسلمون، وذلك بأن الجهاد الحقيقي لا يعني التعاطف مع المصالح الإقطاعية.

وأثناء الحديث عن منظمات طبقة صغار الكسبة يجدر أيضاً ذكر الحركات الطلابية التي كانت في الغالب ترتبط بأحزاب سياسية وتتأرجح ما بين المنظمات الكشفية وشبه العسكرية. فالحركة الكشفية ابتدأت في سورية حسب ما أورده العظم[١٧] أثناء الحرب العالمية الأولى. وفي تموز (يوليو) ١٩٤٣ أصدرت حكومة الانتداب دستوراً يحد من نشاط الجمعيات الكشفية إذا لم تكن لديها موافقة خاصة، وكان ذلك بمثابة رد على النشاط السياسي المتزايد لتلك الحركات الكشفية[١٨]. وقام منير العجلاني عام ١٩٣٦، كإجابة على نشاط حركات الشبيبة شبه العسكرية للحزب القومي السوري وعصبة العمل القومي، بتأسيس جمعية «القمصان الحديدية»[١٩]، ويرى العظم أن الهدف من تأسيس هذه المنظمات شبه العسكرية كان بناء قوة وطنية احتياطية، إذ إن الجيش كان آنذاك تحت إمرة الإفرنسيين. ومن الجمعيات المناهضة الهامة كانت منظمة «القمصان البيض» في حلب والتي كان أغلب أعضائها من النصارى اليونان ـ الكاثوليك والتي كانت حسب «لونغريغ»[٢٠] «تفضل الانتداب الإفرنسي على حكومة دمشقية»، وقد اصطدمت الفئتان في صيف عام ١٩٣٦ مرتين.

وبالإمكان اعتبار الإخوان المسلمين والجمعيات الإسلامية الأخرى المشابهة (انظر فصل ب ١ حتى ٣) على أنها أيضاً من تلك المحاولات للتعبير السياسي والعقائدي لفئة

صغار الكسبة. إلّا أنهم وعلى النقيض من الجمعيات والأحزاب المتحررة الأخرى، كانوا يسعون وراء أهدافهم من خلال التعاليم والشعارات الإسلامية.

هوامش الفصل الرابع

(١) WIRTH, 299.
(٢) WIRTH, 300.
(٣) WIRTH, 30, MAOZ, Society 60.
(٤) LONGRIGG, 225.
(٥) ZIADEH, 196.
(٦) بخصوص حزب البعث أنظر: أبو جابر ١٠ ABU JABER 10, SEAL 148.
(٧) SULAIMAN, 93, 100.
(٨) YAMAK, 76 130.
(٩) HANNA 226.
(١٠) المصدر نفسه، ZIADEH 197.
(١١) QUDAMA, 298.
(١٢) LONGRIGG, 228.
(١٣) QUDAMA, 298.
(١٤) انظر في **من هو**.
(١٥) رابينوفيتش ص ٢٣٣ : RABINOVICH, 233 دور الأرسوزي في تأسيس حزب البعث. لو موند LE MONDE 14-15 .3.1976 P. 9 حيث اعتبر حزب البعث وريث العصبة. انظر أيضاً بتران PETRAN, 74. هذا وقد أعادت الحكومة السورية الحالية مكانة الأرسوزي بدليل إعادة نشر مؤلفاته.
(١٦) HANNA 224.
(١٧) عظم، ج ١، ص ٦٥.
(١٨) O'ZOUX , Insignes 97
(١٩) LONGRIGG, 229.
(٢٠) LONGRIGG, 229.

٥

مراحل تطور الحركة العمالية

إن كل متأمل لتطور حركة العمال في سورية يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أن مصطلح «عمال» بمعنى العاملين في مجال الصناعة كان في مرحلة التطور. وقد بدئ باستعمال كلمة «عمال» في سورية بالمعنى السياسي في العشرينيات. أما من الناحية الاجتماعية - الاقتصادية فإن القسم الأكبر ممن أطلق عليهم لقب «العمال» كانو ينتمون لطبقة «صغار الكسبة». وقد ذكر «حنا»[1] ثلاث فئات كبيرة ممن كان يطلق عليهم لقب عمال.

«١- عمال الحرف المنزلية الذين كانوا لا يخضعون لترتيب عمل خاص ويتمتعون بملكية بعض ما ينتجونه.
٢- عمال الحرف اليدوية في الورش والدكاكين.
٣- العمال في المصانع الحديثة».

إلا أن لقب «العمال» من الناحية الاجتماعية والاقتصادية لم يكن يشمل منهم إلّا جزءاً بسيطاً من الناحية السياسية. إذ إن الحالة الاجتماعية لمن أطلق عليهم هذا اللقب كانت

أعقد بكثير من أن تشمل بذلك التعريف الذي عرفهم «حنا» به.

فالصناعات المنزلية كانت تقسم إلى ما هو في المدن منها وما هو في الريف. ففي الفترة قرب عام ١٩٥٠ كان يقدر بأن ٨٪ من أصل ١٨٪ من عدد العاملين في الصناعات والحرف كانوا يعملون في الحرف المنزلية القروية[٢]، أغلبهم في مجال الصناعات النسيجية. أما ارتباط هذه الصناعات المنزلية القروية بالمدن فكان بمثابة علاقة «رأسمالية استغلالية». ويستخلص «فيرث» من دراسة أجراها «شوفالبير» عن صناعة الحرير ما يلي:

«كانت الخانات في المدن الكبيرة بمثابة مراكز التوجيه لكل شيء. ففيها كان يتواجد السماسرة وكذلك تجار الوساطة (القومسيون) الذين كانوا يقومون بدور التوسط بين المنتجات الزراعية والصناعات القروية وبين الصناعات في المدن وبين تجار الجملة ومقرضي الأموال. فكانوا يقومون بشراء الشرانق بثمن بخس قبل موسمها ثم يبيعونها إلى المصانع القروية لنسجها. وبما أن الحرفيين القرويين كانوا في أغلب الأحيان غارقين بالدين، فإن دخلهم من حياكة النسيج كان لا يكاد يكفي لتسديد ما استحق من فوائد القروض. ثم يقوم الوسيط ببيع الحرير المنسوج إلى تاجر آخر، وهو بدوره يقوم بإيصاله إلى الحرفيين داخل المدينة لصبغ الحرير وتصنيعه إلى خيوط لحساب ذلك التاجر، ومن ثم يرسل الحرير إلى النساج الذي يتقاضى أجره عن كل قطعة لتحويل الخيوط إلى نسيج. أما الأدوات والأجهزة المستعملة لذلك فكانت في كثير من الأحيان تقدم من قبل المقاولين في المدن، وذلك لقاء أجور معينة».

إن هذا الوصف يبين كيف أن عمال الحرف اليدوية كانوا يخضعون لإطار من التبعية والتسلط رغم أنهم «يمتلكون جزءاً من المواد التي كانوا ينتجونها»[٣]. وقد أثر ذلك على أوضاعهم الاجتماعية فكانت أسوأ من أوضاع من يعمل في الحوانيت أو المصانع داخل الأسواق التقليدية أو المصانع الحديثة. وفي كثير من الأحيان كان النساء والأطفال يساهمون بالعمل من أجل التوصل إلى الكمية المطلوبة من الإنتاج لتحصيل الدخل المطلوب لتأمين لقمة العيش. وكان عدد العمال في المصانع اليدوية في الخانات

والقيصريات يراوح ما بين ٢٠ - ٢٠٠ عامل يعملون بالأجر اليومي[٤]. وكذلك كان الأمر في مهن «ورش» الإصلاح الهامة التي كانت تتمركز خارج الأسواق الشعبية حيث كان التعامل يتم أيضاً بالأجر اليومي. أما أصحاب الأعمال اليدوية في حوانيت الأسواق الشعبية فقد كان تعاملهم مع المستهلك مباشرة ودون التبعية للوسطاء، سواء أكان ذلك العمل حراً أو تحت إشراف «معلم». والعمل اليدوي كان يتطلب قدراً كبيراً من توزيع العمل. أما عن التأثيرات الاجتماعية التي نجمت عن إدخال الأجهزة الحديثة كلياً أو جزئياً في مجال الصناعات اليدوية فإنه يتعذر إطلاق حكم عام، غير أنه تجدر الملاحظة بأن إدخال الأجهزة الحديثة ما زال جزئياً. إلّا أن المصانع القديمة استطاعت المحافظة على نفسها والاستمرار إلى جانب المصانع الحديثة. فإن الزائر للمنطقة التي تقع خلف المسجد الأموي مثلاً قد يتساءل إزاء مشاهدة حرفي يقوم بخراطة رجْل كرسي بطريقته البدائية، كيف يتمكن هذا من البقاء أمام جاره في المصنع المقابل الذي يستعمل الأدوات الحديثة للغرض ذاته؟! وكذلك فإنه يصعب التعميم لمعرفة هوية الذين وظفوا رؤوس أموالهم لأجل تمويل استخدام الأجهزه الحديثة، أهو الحرفي نفسه؟ أم هي عائلته أم هم تجار الأموال؟ وهل كان ذلك سيؤدي إلى تبعيات جديدة أم لا؟.

وكان عدد العمال في المصانع الحديثة في الثلاثينيات والأربعينيات ما زال ضئيلاً. فحسب إحصائيات دولة الانتداب التي أجريت في عام ١٩٣٧ كان القسم الأكبر من العمال الذين بلغ تعدادهم ٨٤,٤٠٠ عامل يعملون في الحرف التقليدية أي بنسبة ٨٧,٧٪ مقابل ١٥,٣٪ في المصانع الحديثة[٥]. إلّا أن هذه التقديرات لا تشمل سوى مدن دمشق وحمص وحماه وحلب[٦]. ففي كثير من الاحيان كان يعني تحول اليد العاملة من العمل في الحرف المنزلية والمشاغل اليدوية إلى المصانع الحديثة بمثابة تحسن في الوضع الاجتماعي وبالتالي يؤدي إلى تقلص في نفوذ الإقطاعيين النفعيين ومسلّفي الأموال وإلى انخفاض في عمالة النساء والأطفال خارج المنزل.

وكانت الفوارق الاجتماعية بين فئات العمال التي ذكرت آنفاً كبيرة. فإن «المعلم» في أعمال الحرف اليدوية في السوق الشعبية يمكن أن يصنف في فئة صغار الكسبة، أما العمال من ذوي الاختصاصات والذين كانوا يعملون في المصانع فكانوا يتمتعون بمكانة

اجتماعية خاصة وذلك بفضل الخبرات في مجالات التكنولوجيا التي كانوا يتقنونها والتي لها أهميتها في دول العالم الثالث. وقد أصاب «فيرث» حين صنف هؤلاء في طبقة الفئة المتوسطة. أما طبقة «العمال» فكانت تتألف من العمال اليدويين الفقراء في الأسواق الشعبية ومن العمال العاديين في المصانع الذين صنفهم «فيرث» بأنهم ما بين الطبقتين المتوسطة والفقيرة. وما دون ذلك كان العدد الأكبر من العمال الأميين غير المتعلمين والعمال الموسميين «الذين هم منذ أقدم العصور بمثابة القلب النابض للأسواق التقليدية في الشرق: القصاصون (للأقمشة) ، العمال اليوميون، الحراس، الحمالون على الحمير، منظفو الأحذية، تجار متنقلون ، شحاذون إلخ .....». يضاف إلى أولئك معظم العمال الأميين من أهل القرى في المصانع والبناء والمرافئ.

ولقد كان لتلك الفئة الكبيرة التي كانت تمثل بحق فئة «العمال» دور هام في تكوّن وتطور الحركة العمالية في سورية وكذلك في انتشار الأفكار وتكوّن الأحزاب الاشتراكية. ومن ناحية أخرى فبقدر كون لقب العمال لم يكن يمثل الواقع الاقتصادي ـ الاجتماعي بصدق لهذه الفئة فإن ذلك يفسر كيفية تغلغل الأفكار الاشتراكية حسب مفهوم صغار الكسبة والتجار كما هى الحال لدى الإخوان المسلمين (انظر فصل د ١١).

إن دخول الأفكار الاشتراكية إلى العالم العربي في بداية القرن العشرين تم من قبل بعض المثقفين. ولم يكن تعريف لقب «العمال» يختلف في بداية عهد الانتداب، ولأسباب تتعلق بتطور طرق الإنتاج، عن تعريفه لدى «كولاند»[٧]:

«فإن كلمة عامل كان لها مدلول واسع لا يشمل فقط العمال اليدويين أو ذوي الأعمال الفكرية وليس فقط الذين يتقاضون رواتب. فالمعارضة التي كانت تتكرر باستمرار لم تكن سوى معارضة شكلية بين الفقراء والأغنياء».

أما بدايات حركة العمال الاشتراكية ـ الماركسية في سورية الكبرى فقد انطلقت من لبنان. ففي صيف عام ١٩٢٤ قام عامل التبغ فؤاد الشمالي في بكفيا بتأسيس «نقابة عمال التبغ في لبنان»[٨]. وبتأثير من شيوعيين فلسطينيين ينتمون إلى النقابات العالمية اليسارية الاتجاه، تم بقيادة الصحافي يوسف إبراهيم يزبك تأسيس حزب الشعب اللبناني

عام ١٩٢٥[٩]. وفي العام نفسه، تم ضم ذلك الحزب إلى الحزب الشيوعي الأرمني في لبنان لينتج من ذلك الحزب الشيوعي في لبنان وسورية[١٠]. إن تاريخ الحزب الشيوعي في سورية ولبنان يمكن أن يقسم إلى قسمين، أولهما ذو طابع اشتراكي ثوري بقيادة يوسف إبراهيم يزبك، أما الآخر فقد ابتدأ في الثلاثينيات بقيادة خالد بكداش وهو غير متطرف وكان يعنى بالمسائل القومية قبل الاجتماعية[١١].

أما بدايات البورجوازية في العشرينيات، والتي كانت متأثرة بالوضع العام في ظل الانتداب وكذلك بالأوضاع الطبقية التي لم تكن قد تميزت بعد، فتعبر عن نظرتها الاجتماعية تلك الكلمة التي ألقاها عبدالرحمن الشهبندر في ٥ حزيران (يونيو) ١٩٢٥ بمناسبة الاحتفال بتأسيس حزب الشعب. فقد ذكر الشهبندر أنه يوجد في أوروبا ما يطلق عليه اسم حرب الطبقات، وأن تسعة أعشار الشعب يكدحون كعمال من أجل إشباع عشر واحد[١٢]. وتعرض أيضاً إلى أن الإمبريالية لا تستند إلى سوء العلاقات بين الشعوب فقط وإنما أيضاً إلى صراع رأس المال. فعلى الرغم من أن الشيوعية لا تتوافق مع الغريزة الشرقية، إلّا أنه يعتقد جازماً بأنه لا يوجد تضارب بين عقيدة الشرقيين والاشتراكية المعقولة وبأن إفلاس الإمبريالية سوف يتحقق أخيراً من خلال العمال الذين عليهم أن يعملوا سوياً لإنقاذ البشرية المعذبة.

إلّا أن تلك التلميحات إلى النظرية اللينينية للإمبريالية لم يكن يقصد منها تحريك المجتمع السوري في اتجاه ثوروي بقدر ما كانت متأثرة بالواقع الذي فرضه الانتداب. ولم يكن إطلاق لقب (العمال) بمفهوم سياسي على طبقة معينة يدل على شيء، بل كان تعبيراً مستعاراً عن الغرب. يدل على ذلك تتمة حديث الشهبندر حين تطرق للحديث عن مجتمعه. إذ لم يذكر حينئذٍ العمال وإنما كانت تسميته أكثر حياداً وهي «الصناع» حيث يقول «التجار والصناع وأصحاب الحرف توحدوا في نقابات، بينما أصحاب العلم والفنانون ورجال السياسة في جمعيات وأحزاب» (حفلة افتتاح).

أما أولى الصدامات الاجتماعية الهامة فقد حدث في الفترة ما بين أيار (مايو) وأيلول (سبتمبر) ١٩٢٦ على شكل موجة من الإضرابات كانت لها علاقة بالثورة السورية عام ١٩٢٥ - ١٩٢٧. وقد بلغت تلك الإضرابات أوجها في آب (أغسطس) ١٩٢٦

في حلب ودمشق وبيروت[١٣]. وفي عام ١٩٢٧ أضرب عمال النسيج لمدة ٢٠ يوماً دون انقطاع إذ كان تأثرهم من الأزمة الاقتصادية العالمية شديداً. فقد تعطل الكثيرون منهم عن العمل وخاصة من كان يعمل في المشاغل اليدوية التقليدية. وقد دفع تقلص أرباح أرباب العمل إلى خفض رواتب العمال من ناحية وإلى زيادة ساعات العمل من ناحية أخرى. وفي تموز (يوليو) ١٩٣٠ أضرب عمال النسيج في دمشق وحلب وحمص مما أدى فيما بعد إلى موجة من الإضرابات تأثرت إلى حد بعيد بالأزمة الاقتصادية العالمية. وقد شملت تلك الإضرابات مرافق اقتصادية أخرى ولم تنته إلّا في نهاية عام ١٩٣٥، وهكذا ابتدأ في سورية صراع عمالي ذو نمط حديث.

إلا أن إضرابات تلك الفترة لا يمكن اعتبارها صراعات اجتماعية عمالية فقط[١٤] (في ما يتعلق بنشاطات النقابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في حماه في الأعوام ١٩٣٠). إذ إن المجتمع العربي الإسلامي في العصور الوسطى لم يكن يعرف استقطابات تميز بين أرباب ومأموري عمل. وأما النقابات والروابط الحرفية والتي كانت لها أهمية كبرى منذ نهاية العصور الوسطى وحتى منتصف القرن التاسع عشر فإنها كانت تشمل هاتين الفئتين[١٥]. وقد استمر هذا التقليد حتى القرن العشرين. وإلى جانب ذلك تم تدريجياً تأسيس جمعيات عمالية. ويعبر عن ذلك أن تلك الجمعيات بأجمعها كانت ذات مسمى واحد وهو: نقابات.

ومن الضروري في إطار هذا البحث أن نتذكر أن العلماء كانوا يتمتعون بنفوذ لا يغفل عنه ضمن تلك النقابات أو الروابط الحرفية. وقد تعرض «رايموند» لذلك[١٦] حيث بيّن بوضوح مدى ارتباطهم بالمهن اليدوية والتجارة. فلم يكن من النادر مثلاً أن يكون العالم عاملاً يدوياً أو تاجراً أو مالكاً لورشة. ففي كثير من الأحيان كنا نرى أبناء الحرفيين والتجار «علماء» أو أن العلماء يتزاوجون من عائلات الحرفيين والتجار. ومنه يتبدى أيضاً بأنه غالباً ما يكون «شيخ الحرفة» أو «شيخ الكار» من العلماء. ففي منتصف القرن التاسع عشر مثلاً كانت غالبية تلك التعاونيات (Korporationswesen) من العلماء. ففي الأعوام ١٨٨٠ مثلاً كان الرئيس الأكبر للجمعيات في دمشق الشيخ أحمد أفندي منجق العجلاني[١٧]، والذي كان إضافة إلى ذلك يرأس أيضاً الطريقة الصوفية[١٨]. فكان يرجى منه في الدرجة الأولى كونه تقياً

ومتفقهاً في أمور الدين وليس كونه عارفاً بأصول الحرفة (قدسي)، ويطلب هذا من نائبه أيضاً، حيث إن المعرفة في أصول المهنة أو الحرفة كانت ترجى فقط من شيخ الحرفة أو الكار إضافة للأخلاق العالية والسيرة الحميدة. ويتبدى مدى ارتباط تلك الجمعيات بالطرق الصوفية[١٩] من التأمل في الشعائر المتبعة حين تعيين غلام أو معلم مهني جديد[٢٠].

أما اسم النقابات[٢١] فيبدوا أنه أدخل في بداية هذا القرن. وأما أول قانون للنقابات فكان بتاريخ ١٦ صفر ١٣٢٨ (أي ١٣ شباط (فبراير) ١٩١٠)، إلّا أن صلاحيته لم تكن تشمل سوى القسطنطينيه[٢٢]، ثم لم تلبث صيغته المعدلة تعديلاً طفيفاً أن صدرت في ٢٠ جمادى الأولى ١٣٣٠ (٢٤ نيسان/أبريل ١٩١٢) وشملت المملكة العثمانية بأكملها[٢٣]. لقد كان الهدف من قانون النقابات هو إعادة تنظيم الجمعيات المهنية لتزداد سيطرة الحكومة عليها[٢٤]. فقد أعيد النظر في تنظيم القيادات داخل النقابات وكذلك في كيفية اختيار الرئيس، وأصبح يتوجب على النقابات أن يكون لها دستور مدوّن وأن تضع لوائح تتعلق بالأعضاء وبالأمور المالية.

إلا أن «غولميير» وجد في حماه حتى عام ١٩٣٠ نقابات على شكل جمعيات مهنية مشابهة للكارات التقليدية سابقاً. والفارق بينهما كان بانتفاء العبارات الدينية كلية من دساتير النقابات التي ذكرها «غولميير». وكذلك فإن تلك النقابات لم يعد يرأسها «علماء دينيون» وإنما أبناء تقدميون متحررون ومثقفون ينتمون إلى فئات أقل نفوذاً ضمن عائلاتهم الإقطاعية أمثال البرازي والكيلاني والبارودي. وفي الفترة نفسها تقريباً توجه الزعيم العمالي اللبناني فؤاد الشمالي والذي كان يسعى لتكوين نقابات «حقيقية» بندائه ضد: «المحامين والصحافيين والأغنياء الذين يتدخلون في أمورنا التي هي ليست من شأنهم»[٢٥]. وبيّن أيضاً أن النقابات كمؤسسات عمالية لم «تحقق بعد» الوعي عند العمال من أجل تحقيق أهدافهم:

«إن بعض العمال يعتقدون أن النقابة هي اتحاد لأداء أعمال خيرية. إلا أن الحقيقة هي أن هذه الأعمال الخيرية تحدد عملهم بتوزيع الصدقات لمن يحتاج لها ولمساعدة العائلات ولنشاطات أخرى مشابهة».

وفي أيلول (أغسطس) ١٩٣٥ صدر قانون نقابات جديد وذلك كرد من دولة الانتداب والحكومة الموالية لها على التوترات الاجتماعية التي حدثت نتيجة للأزمة الاقتصادية العالمية. وبالمقارنة مع المرسوم العثماني لعام ١٩١٢، فقد شدد القانون الجديد رقابة الدولة ومنع منعاً باتاً تشكيل اتحادات نقابية عمالية بشتى أشكالها[٢٦]. وكانت أغلب النقابات في ذلك الحين بشكل جمعيات مهنية وحرفية، وإثر ذلك صرح لـ ١١٣ نقابة فقط بتاريخ ٣٠ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٣٥، ستة منها كانت بمثابة نقابات عمالية محضة، بينما كانت الثلاث عشرة الأخرى لنقابات المهن الحرة.

وفي أيار (مايو) ١٩٣٦ اجتمع ممثلون عن شتى النقابات العمالية وتم تشكيل «اتحاد نقابات العمال» وذلك على الرغم من قانون الحظر الذي صدر عام ١٩٣٥ . وفي ٣١ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٣٦ اجتمع المنتدبون مرة أخرى. ومن مطالب تلك الاجتماعات كان وضع قانون للعمال، حَظّرَ عمالة الأطفال والنساء حسب قانون ٢٢ تموز (يوليو) ٩٣٦، منع عمالة الأطفال دون ١٣ سنة ومنع عمالة النساء والأطفال دون الـ ١٦ عاماً لما يزيد عن ٨ ساعات يومياً[٢٧]، زيادات في أجور العمل تتناسب مع ارتفاع الأسعار وإيجاد لجان صلح لحالات النزاعات المتعلقة بالعمل.

إلّا أن الأوضاع السياسية لم تكن تسمح بقبول تلك المطالب ولذا لم تحصل سورية على قانون حديث للعمل والعمال إلّا بعد حصولها على الاستقلال، أي في ١١ حزيران (يونيو) ١٩٤٦، يتألف من قسمين: أ ـ الأول يتعلق بالنقابات ب ـ والثاني بقانون العمل.

وقد خول ذلك الدستور النقابات بأن تتحذ شكل منظمات عمالية أو مهنية. وكذلك فقد أجاز تشكيل اتحادات نقابية عمالية. إلّا أنه نهى النقابات عن ممارسة النشاطات السياسية وقد أدى ذلك لمناقشة حادة داخل البرلمان.

وكان على النقابات إعادة تنظيم نفسها وفق الدستور الجديد، وكذلك فقد ازداد تعداد النقابات العمالية بسرعة. فبينما وجدت في عام ١٩٤٦ نقابة واحدة رسمياً، بلغ تعدادها ٦١ نقابة في عام ١٩٤٧ ليبلغ في العام الذي تلاه ١٠٨ نقابات، وأما في عام ١٩٥٧ فكان هناك ٢٧٠ نقابة عمالية[٢٨]. إلّا أن قسماً ضئيلاً فقط من تلك

النقابات كان يعود لعمال الصناعة، بينما الجزء الأكبر يتعلق بمهن الخدمات. وتشير إلى ذلك أولى النقابات التي تأسست بعد إصدار قانون عام ١٩٤٦، فقد كانت نقابة مغازل النسيج غير الآلية، ونقابة الموسيقيين، وأخرى لحراس النوادي الليلية ونقابة لنجاري «الموبيليا».

أما تعداد أعضاء النقابات فكان في الغالب صغيراً جداً، ففي دمشق كان عددهم يراوح ما بين ١٢ ـ وهو الحد الأدنى المنصوص عليه قانوناً ـ و٦٥٠ في حالة خاصة (عمال محطة توليد الكهرباء عام ١٩٥٤). بينما يذكر نابلسي أن عدد الأعضاء كان يراوح عادة مابين ١٢ و٥٠ عضواً. هذا وقد غلب على معظم النقابات طابع «النادي» يجتمع فيه مساء أصدقاء العمل. وبغض النظر عن النقابات الكبيرة، لم يكن من النادر أن يتم تأسيس نقابات خاصة بين الأصدقاء أنفسهم.

أما اتحادات النقابات فإن تأسيسها ابتدأ غالباً في الخمسينيات. وكانت هناك ثلاثة أنواع: محلية ومهنية واتحادات قومية. أما المحاولة الأولى لتشكيل اتحاد نقابات فكانت في عام ١٩٤٧ وقد قوبلت بانتقادات حكومية شديدة مدعية بأن اتحاد النقابات سيكون «مرتعاً للشيوعية».

وبما أنه لم يكن يوجد في سورية نظام ضمان اجتماعي فقد كان لصندوق التكافل الاجتماعي الذي تم تأسيسه من قبل اتحادات النقابات أهمية خاصة. وقد ساهمت الحكومة في دعم تلك الصناديق: فقد تبرعت في عام ١٩٥٣ بمبلغ (٢٨,٣٥٠) ليرة سورية (و٥٠,٠٠٠ ل.س في عام ١٩٥٧). إن تلك الصناديق كانت تقدم المساعدات في حالات المرض والإصابات والكوارث الطبيعية. أما في حالة وفاة أحد الأعضاء فكان ذوو المتوفى يتلقون المساعدة أيضاً. وبالإضافة إلى صندوق التعاون فقد كان لدى اتحاد نقابات العمال صيدليات ومشافٍ ومكاتب ثقافية وذلك في المدن الكبيرة وأيضاً في الريف ، إلّا أنه لم يتم إنشاؤها إلّا في الخمسينيات.

إلّا أن آثار التراث القديم وشيوخ الحرف كانت ما تزال تتبدى في النقابات في الخمسينيات. وهذا يظهر من التالي: ففي عام ١٩٥٠ تلقت اللجنة الدستورية في البرلمان أثناء التحضير لإصدار دستور جديد وكذلك إدارة جريدة (الإخوان المسلمون)

رسائل عديدة تطالب بأن ينص الدستور الجديد على أن يكون دين الدولة الإسلام.

وجاءت بعض تلك الرسائل من النقابات. وقد أوردت أسماء النقابات في ثلاثة من تلك النداءات التي جاءت من دمشق وحمص وحماه[٢٩]. وقد جرى هنا أيضاً التمييز ما بين نقابات عمالية ونقابات حرفية، إلّا أن تعداد النقابات الحرفية كان ٣٥ من مجموع ٥٠ نقابة. ويشير ذلك إلى التوزيع الكبير نسبياً الذي كان متبعاً في أعمال الحرف اليدوية التقليدية والذي تبدى هنا من خلال النقابات. ففي مجال النجارة مثلاً ورد ذكر نقابة العربات، ونقابة نجاري الموبيليا[٣٠] وكذلك نقابة نجاري الصمودية؟ ونقابة النجارة العربية. وقد تم التمييز بين صناعة المواد الغربية والعربية في صناعة النسيج خاصة. فوجدت نقابة الخياطين (العربي) ونقابة الخياطين (الإفرنجي)، وكذلك نقابة عمال النسيج العربي. وتم التفريق أيضاً بين الصناعات اليدوية والآلية فوجدت نقابة النسيج اليدوي ونقابة النسيج الآلي.

إن النقابات التي كانت بمثابة استمرار وتتمة لنقابات الحرف القديمة والتي كانت صبغة القديم ما زالت تهيمن عليها، كانت في الغالب عبارة عن حوانيت للصناعة صغيرة الحجم في الأسواق التقليدية داخل المدن وقد استمرت في وجودها حتى الستينيات. وقد كان لهؤلاء فيما بعد، وبتأثير من الإخوان المسلمين، دور «سياسي» أثناء المناوشات مع حزب البعث الحاكم الذي انتحى منهجاً «اشتراكياً»[٣١].

هوامش الفصل الخامس

(١) HANNA, 140.
(٢) WIRTH, 325.
(٣) HANNA 140.
(٤) WIRTH, 285.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٩، لائحة ٢٨.
(٦) الفرا FARRA 125 يذكر أن عدد العمال في سورية عام ١٩٣٧ كان ٢٠٣,٩٢٧ منهم ١٦٥,٨٠٣ أي ٨١,٣٪ يعملون في مجال المهن اليدوية بينما كان تعداد الذين يعملون في الصناعات الحديثة ٨٣,١٢٤ أي ١٨,٧٪.
(٧) COULAND, 96.
(٨) المصدر نفسه، كولاند ص ٩٨.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠، أنظر كذلك سليمان ٦١.
(١٠) SULAIMAN, 62.
(١١) للاطلاع على تطور الحزب الشيوعي في سورية ولبنان أنظر: SULAIMAN 57-91, COULAND 100 وللاطلاع على المراكز الشيوعية في العالم العربي انظر: AGWANI and LAQUEUR. أما بخصوص الحزب الشيوعي في سورية ولبنان فينبغي ملاحظة ما ذكره سليمان عند LAQUEUR من أن خالد بكداش دخل إلى الحزب الشيوعي في عام ١٩٣٢ (SULAIMAN 64). للمقارنة بين فترة يزبك وبكداش، المصدر نفسه، ص ٧٩. بخصوص الملابسات المعقدة التي تتعلق بتطور الحزب الشيوعي في سورية ولبنان تنبغي ملاحظة ما ذكره RODINSON ص ٤٣١ وخاصة ص ٤٣٥ إذ يتساءل عما إذا كان ما زال بالإمكان اعتبار الحزب الشيوعي في سورية تحت قيادة بكداش على أنه حزب اشتراكي، ففي نهاية ١٩٤٣ وأوائل ١٩٤٤ صرح بكداش بخصوص الميثاق الوطني ما يلي: « إنه لايتضمن أية ملامح لها صبغة اشتراكية ، فهي إذاً عبارة عن ميثاق - ديموقراطي قومي - ليس أكثر أو أقل من ذلك».
(١٢) حفلة افتتاح، ٢٣، حنا ص ٢٠٩
(١٣) حنا ٣٣٨ ، انظر أيضاً COULAND 143.
(١٤) انظر عند GAULLMIER 113 بما يتعلق بنشاطات النقابات الاجتماعية واقتصادية والسياسية في حماه في الأعوام ١٩٣٠.
(١٥) بخصوص النقابات والروابط الحرفية GILDEN & ZUNFTE انظر RAYMOND II 503-585 وكذلك GIBB and BOWEN 1 281 وكذلك BADR بخصوص تفسخ وتحلل النقابات (ZUNFTE في مصر بالذات أثناء القرن التاسع عشر.
(١٦) RAYMOUND, II 421-429.
(١٧) قدسي ١٠.
(١٨) انظر الشطي ص ٣٦٥ ، SATTI 365.
(١٩) GIBB and BOWEN, I, 283.
(٢٠) قدسي ١٥، حيث يصف الطقوس المتبعة في دمشق انظر أيضاً: RAYMIND II 538.

(٢١) ليس من المعروف حتى الآن تاريخ ابتداء النقابات. ويشير COULAND 61، إلى دراسة CH. SANADAKI, Syndical En Syrie, These Inedite: Paris 1949 : Le Mouvement والتي للاسف لم أتمكن من الاطلاع عليها. وحسب ما جاء فيها فإن دستور ٢٤ نيسان/ابريل ١٩١٢ كان يشمل النقابات والجمعيات (انظر فصل ب ١)، إلّا أن المستندات المتوفرة لدي لا تدل على ذلك: فإن قانون عام ١٩١٢ كان يتعلق فقط بالنقابات بينما كان هناك دستور آخر في عام ١٩٠٩ يتعلق بالجمعيات (أنظر ص ٨٤) ولم يرد فيه أي شيء عن النقابات. وكذلك فإن التراجم العربية التى تتعلق بقانون النقابات لعام ١٩١٢ الموجودة لدي تختلف في الفقرة رقم ١ بوضوح: بخصوص تعريف نقابة يقول SADIR II 424 بأن «وظيفة شيخ الكار قد ألغيت»، بينما يذكر GAULMIER 121 أن ذلك يتعلق بالنقابات القديمة. ويورد حنا ٣٤٧ أن القانون العثماني «قانون تعطيل الأشغال لعام ١٩٠٩» والذي جاء فيه أن تأسيس نقابات «كمؤسسات في خدمة المجموع» ممنوع والمقصود «المؤسسات التي تمتلك رؤوس أموال أجنبية». على أن حنا لا يبين عما إذا كان القانون الذي أورده قد ذكر كلمة (نقابات).

(٢٢) SADIR II, 424.

(٢٣) النص العربي أنظر GAULMIER, 121 and SADIR II, 424

(٢٤) COULAND, 61.

(٢٥) COULAND, 115.

(٢٦) حنا ٣٥٤.

(٢٧) حسب الإحصائية التي ذكرها فرا (FARRA 125) لعام ١٩٣٧ فقد كانت نسبة عمالة النساء والأطفال كما يلي: من مجموع ٢٠٣،٩٢٧ ممن احصوا كعمال كان منهم ١١٤،٠٧٣ (٥٦٪) رجلاً، و٦٤،٧٩٢ امرأة (٣٢٪) و٢٥،٠٦٣ طفلاً (١٢٪)

(٢٨) نابلسي ٢٣٣، لائحة رقم ١٢

(٢٩) **المنار الجديد**، ٢٠٤ من ١٩ و١٠/٢/١٩٥٠.

(٣٠) GAULMIER, 103.

(٣١) RABINOWITCH, 113 and N. 15, 16.

٦

الخطوط العريضة في تطور التربية والتعليم

ابتدأت الخطوط العريضة لنظام التربية والتعليم الحديث تظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر أثناء الحكم العثماني. وقد هيأ هذا التطور من الأسباب التي ساعدت في ظهور فرص عمل حديثة كالمدرسين والأطباء والموظفين تمثل الطبقة المتوسطة التي بدأت بالتطور. وقد تضمن هذا التحرك شيئاً من التحرر العلماني (Secularisation). وهكذا فقد بدأ مفهوم جديد «للعلم» يأخذ دوره: «فالمعلم» بمعناه الديني بدأ ينحسر تدريجياً بينما «المعرفة» (المعارف) بالمعنى التجريبي الدنيوي أخذت تزداد أهمية[١]. وبالتالي فقد أخذ نفوذ العلماء الذين كانوا يسيطرون سابقاً على جميع مجالات التربية والتعليم تقريباً[٢] بالانحسار تدريجياً.

وقد انطلقت الدوافع التي أدت إلى تطور نظام تعليمي حديث في منطقة سورية في أوائل القرن التاسع عشر من المبشرين الكاثوليك ـ وأغلبهم من الفرنسيين ـ وكذلك من بروتستانت أميركيين[٣]. وتتمثل أهمية الأعمال التي قام بها المبشرون الأميركيون بأنهم كانوا من الأوائل الذين ساعدوا في إيجاد الأدوات لتدريس العربية، وكذلك فقد قاموا بتدريب مدرسين للغة العربية ولذلك فقد كان لهم دورهم في إعادة تنشيط اللغة والأدب العربي. هذا وقام إبراهيم باشا (١٨٣١ ـ ١٨٤٠) في فترة سيطرة المصريين على سورية بدعم نشاط المبشرين. ويعتبر تأسيس الكلية السورية البروتستانتية (الجامعة

الأميركية في بيروت حالياً) عام ١٨٦٦ والكلية اليسوعية في عام ١٨٧٥ (التي سميت فيما بعد جامعة القديس جوزيف) كذروة لنشاط المبشرين الأميركيين واليسوعيين. وابتدأ إبراهيم باشا، محتذياً بأبيه محمد علي الذي أرسى قواعد جهاز تربية وتعليم حديث في مصر، في بناء المدارس الابتدائية[٤].

وبشكل عام، وبفضل النشاط التعليمي للمبشرين الذي لم يقتصر على النصارى فقط، فقد حظي النصارى السوريون بالاسبقية في مجال التعليم على أقرانهم المسلمين. واعتباراً من الربع الأخير في القرن التاسع عشر أي بدايات النهضة في مجال التعليم الحديث، ابتدأت فئات متزايدة تهتم بأمور التعليم. فكانت الدراسة تبتدئ عامة في مدارس الكتّاب، التي استمر وجودها حتى نهاية عهد الانتداب. فكان الشيخ في مدارس القرآن التي كانت تتواجد داخل المساجد هو الذي يقوم بتدريس الأصول الأساسية في القراءة والكتابة والحساب[٥]، إلّا أن تلك المدارس لم تعد تفي بالمتطلبات الحديثة.

أما مبادرة تطوير جهاز تربية وتعليم حديث يشمل فئات كبيرة من المواطنين المسلمين فقد ابتدأ: أ ـ في الدولة العثمانية، في إطار الإصلاحات التي أطلق عليها اسم «تنظيمات» والتي قال عنها صليبي بأنه لم يكتب لها النجاح في أي مجال بقدر ما كان ذلك في مجال التربية والتعليم. وب ـ المنظمات الإسلامية الخيرية الخاصة.

إن إنشاء جهاز مدرسي حديث كان أيضاً من الأهداف التي وضعها السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩) نصب عينيه إلّا أنه لم يتم تحقيقها إلّا لاحقاً[٦].

وقد استحوذ دستور المدارس الذي صدر في ٢٤ جمادى الأولى ١٢٨٦هـ (٢ أيلول ـ سبتمبر ـ ١٨٦٩) على اهمية خاصة بالنسبة للمحافظات. وقد وصف عوض بإسهاب ذلك القانون المرتبط بجهاز تدريس حكومي. فأول ما يبتدأ به التلميذ كان المدرسة الابتدائية وهي ٤ سنوات إلزامية للجميع. إلّا أن ذلك الإلزام، كما ذكر عوض، لم يكن سوى «حبر على ورق». ويعقب ذلك المدرسة الرشيدية. وكانت المدرسة الرشيدية بمثابة حلقة تهيئ للانتقال من التربية الدينية في مدارس الكتاب إلى المدارس العلمانية العليا[٧]. وبعد مرحلة المدرسة الرشيدية تأتي إما مدارس للوظائف المدنية، أي

المدارس الملكية (التعبير ملكية كان يقصد به «خدمات مدنية»[٨] أو المدارس التي تهيئ للمتابعة في إحدى الكليات الحربية، أي المدارس العسكرية. أما المدارس الملكية فتتبع لها المدرسة الإعدادية ومدتها ثلاث سنوات تليها المدرسة السلطانية والأخيرة كانت موجودة فقط في عواصم الولايات. وأما المدرسة السلطانية فكانت يومية أو داخلية، وكان على من ينتسب دفع أقساط مدرسية، وتقسم أيضاً إلى قسمين: القسم العادي ومدته ثلاث سنوات والقسم العالي ومدته ست سنوات.

أما أهم أهداف ذلك النظام التدريسي فكان إيجاد جهاز إداري جيد للدولة العثمانية. وبالإمكان اعتبار تلك المدارس علمانية إذ لم تكن تحتوي على مناهج لتخريج «علماء دين» إلّا أنها، كما بين عوض، كانت تولي عناية خاصة لتدريس مادة الديانة في شتي المراحل الدراسية أكثر مما هو معهود في المدارس العربية في العهد الحالي. وكانت تلك المدارس «لأبناء الطبقات الحاكمة وملاكي الأراضي والجيش وعائلات البيروقراطيين»[٩]. ولم يكن الأمر كذلك في اسطنبول فقط، ولكن أيضاً في عواصم الولايات مثل دمشق. وكان أبناء «الذوات» هم الذين يترددون على المدارس الرشيدية والإعدادية في دمشق.

أما في نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فقد كانت المدرسة الملكية الإعدادية الوحيدة في سورية هي «مكتب عنبر» في دمشق. وفي مذكرات ظافر القاسمي نجد وصفاً لما كانت عليه تلك المدرسة، فقد تحول «مكتب عنبر» ملجأً للقومية العربية. ومنه انطلقت أولى الانتفاضات ضد «تركيا الفتاة» في عام ١٩١٢ والتي كان لها تأثير على مصير البلاد فيما بعد علماً بأن خريجي مكتب عنبر من هؤلاء ليسوا قلة، ومنهم شكري القوتلي.

وقد أجاز قانون عام ١٨٦٩ تأسيس مدارس خاصة تتبع لإدارة معارف الولاية، وذلك إلى جانب المدارس الحكومية. إلّا أن تأسيس مدارس خاصة كان يتطلب الحصول على تصريح، وتتم بعد ذلك مراقبة البرنامج والمقررات التي سوف تدرس وذلك لكي لا تتعارض مع آداب وسياسية الدولة. هذا وقد خضعت المدارس النصرانية الخاصة التابعة للمبشرين أيضاً لذلك النظام.

هذا وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر حظيت المدارس الخاصة التابعة للجمعيات

الإسلامية الخيرية بأهمية لدى المسلمين. إذ إن تلك المدارس كان لها دور في صحوة القومية العربية وكانت تقدم تربية خاصة غير متأثرة بالتبشير أو باهتمامات الإمبراطورية العثمانية وإنما بالقومية الإسلامية العربية. ومن أهم تلك الجمعيات كانت جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية فكان لدى الجمعية في دمشق ثماني مدارس للبنين تستوعب ١٢٠٠ طالب ومدرسة للبنات قدرتها ١٥٠ طالبة.

وكذلك فقد قامت بعض العائلات من ذوي النفوذ بتأسيس مدارس خاصة. فقد قام فخري البارودي بزيارة «المدرسة الروحانية» التي قام بتأسيسها الشيخ محمد المبارك والتي كانت في بداية عهدها تتألف من ثلاثة ـ زيدت فيما بعد إلى أربعة صفوف (فصول) ـ مما يدل على أن مستواها التدريسي كان ضعيفاً. أما خالد العظم فيذكر أنه قام بزيارة «المدرسة التجارية» التي أسست من قبل عائلة مردم بك ، إلّا أنه يذكر أن المدرسة لم تكن تدرس العلوم التجارية وإنما معلومات عامة (عظم ج ١ ص ٥٣). وعلى الرغم من أن دستور ١٨٦٩ طالب بإنشاء مدارس فإنه لم ينفذ منها إلّا القليل.

أما في ما يتعلق بتأسيس المدارس المتوسطة فقد تفوق النصارى على أقرانهم من المسلمين (راجع لوائح عوض ٣٦٣، ملحق ١١ لعام ١٨٨٩). وفي عام ١٩١٣ أصدرت الحكومة العثمانية قانوناً يحتم على كل مواطن إتمام الدراسة حتى الصف السادس إلّا أنه لم يعمل به نظراً لوقوع الحرب العالمية الأولى[١٠]. وفي خلال الحرب العالمية الأولى ، وبعد إعلان الدولة العثمانية الحرب على الدول المتحالفة، كان على الدول الغربية أيضاً إغلاق المدارس التي تشرف عليها. وقد تضررت المدارس الفرنسية خاصة من هذا القرار، إذ كانت المدارس التي تشرف عليها في سورية ولبنان تستوعب قبل الحرب ما يزيد على (٥٠٠٠٠) خمسين ألفاً من مجموع (٩٠٠٠٠) تسعين ألف تلميذ وتلميذة ينتسبون إلى المدارس الابتدائية والمتوسطة في سورية ولبنان[١١].

لقد أدت فترة الانتداب إلى توجيه مناهج التدريس وجهة فرنسية واضحة، فبعد التعديل الذي أجري على نظام التعليم في عام ١٩٢٣ أصبحت اللغة الفرنسية مادة إجبارية حتى للمدارس الابتدائية. وكذلك فقد تم توحيد المواد الدراسية لجميع المدارس الحكومية حسب المناهج الفرنسية. وبالإضافة إلى ذلك فقد قامت دولة الانتداب

بالإشراف على جميع الامتحانات واستثنى من ذلك بعض المدارس الخاصة سواء أكانت للمسلمين أم المسيحيين من اليونان الأرثوذوكس إلّا أن شهاداتها لم يكن معترفاً بها[١٢]. وقد أدت فرنجة المناهج التعليمية إلى احتجاجات من جانب الأوساط القومية والدينية. فعلى سبيل المثال أدى إغلاق مدارس الكتّاب في حلب عام ١٩٣٥ إلى احتجاجات عارمة بقيادة الداعية الشيخ أحمد الصابوني. وقد ذكر طيباوي أعمال دولة الانتداب هذه بصورة سلبية بينما اعتبرها «لونغريغ»[١٣] إيجابية، إلّا أن آراء طيباوي في ما يتعلق بالمناهج التدريسية الحكومية تبدو محققة[١٤].

إن ذلك الرأي الإيجابي «للونغريغ» يبدو محقاً إلى حد ما بما يخص المدارس الخاصة. إلّا أنه ينبغي ألّا نغفل عن أن المدارس الخاصة التابعة لمؤسسات الأقليات الدينية قد لقيت دعماً شديداً من قبل حكومة الانتداب لاعتبارات سياسية إذ إنها استعانت بالأقليات الدينية لدعم سيادتها[١٥] ففي عام ١٩٤٥/٤٤ بلغ تعداد المدارس الخاصة غير المسلمة ٢١٠ مقابل ٧٧ مدرسة خاصة مسلمة.

وقامت الجمعيات الإسلامية بتأسيس مدارس مسلمة خاصة. وكمثال على ذلك يمكن إيراد «الكلية الإسلامية» في حلب التي ذكرها «ماثيوس» أيضاً. ويعود تأسيسها بالدرجة الأولى إلى جهود نجيب الباقي، الذي قام عام ١٩٢٠ بتأسيس الميتم الإسلامي والذي ذكره «ماثيوس» أيضاً في معرض الحديث عن المدارس في عام ١٩٢٠. ويبدو من الفقرة التالية أن تلك المدرسة كانت تسعى إلى تدريس وجهة نظر إسلامية من أجل الوقوف أمام التأثيرات الغربية :

«من المدارس الخاصة ذات الطابع الإسلامي التي تدرس السكرتارية، الكلية الإسلامية في حلب التي كانت تشرف عليها جمعية إسلامية تدعم فكرة أخذ الثقافة الحديثة، ولكنها في الوقت نفسه، تسعى إلى ثقافة إسلامية جيدة. ويعتقد القائمون عليها بأن المدارس الحديثة تخطىء إذ أولت تدريس الدين الإسلامي وبناء الشخصية الإسلامية اهتماماً قليلاً . وفي الوقت نفسه، كان لديهم الشعور بأنه من الضروري «مجابهة تأثير المدارس الأجنبية». لذا قامت مجموعة من المواطنين أغلبهم ذوو صلة بالمجتمع الإسلامي في حلب وطلبوا المساعدة من إحدى

السيدات المرموقات التي منحتهم المبالغ التي مكنتهم من إنشاء بناء كبير ليكون مدرسة في إحدى ضواحي حلب عام ١٩٤٣ . واحتوت المدرسة في عام ٤٥/ ١٩٤٦ على ٢٣٨ طالباً للصفوف الابتدائية الخمسة والسنة المتوسطة، وعلى ٣٠ طالباً داخلياً منهم ٨ من الأيتام كان تدريسهم وإقامتهم بالمجان وذلك بعد اجتياز اختبار قبولي. أما الفئة المتبقية فكانت من ضواحي حلب وتدفع مقابل التدريس والإقامة والطعام مبلغاً قدره ٧٠٠ ل.س. (ما يعادل ٣١٨ دولاراً). أما تكاليف الدراسة للتلاميذ المقيمين فكانت تتراوح ما بين ٥٠ إلى ١٦٠ ل.س (ما يعادل ٢٢,٧٠ دولاراً إلى ٧٢). وأعفي ١٠ تلاميذ كلية من تسديد الرسوم بينما أعفي ٥١ تلميذاً آخر من نصف المبلغ. وأضيف إلى المنهاج الحكومي حصص إضافية لتدريس القرآن ودروس الدين والأخلاق الإسلامية. وكانت المدرسة تتلقى المساعدة من الشعب عامة ومن منح الحكومة المركزية ومن بلدية مدينة حلب وكذلك من الأقساط المدرسية».

أما الدراسات الجامعية في سورية فإن حكومة الانتداب لم تساهم بأي شيء في هذا المجال. وربما كانت فرنسا تسعى من وراء ذلك لتهيئة نخبة تتلقى دراساتها العليا في البلد الأم تكون بالتالي ذات توجه فرنسي. فحتى تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٦ لم تكن الجامعة السورية في دمشق تتألف سوى من كليتين هما الطب والحقوق وكلتاهما تأسستا أثناء عهد الدولة العثمانية، أي كلية الطب في عام ١٩٠١ وكلية الحقوق عام ١٩١٢[١٦]. أما كلية الآداب التي افتتحت عام ١٩٢٨ فقد اغلقت في عام ١٩٣٣. لقد كانت كلية الحقوق، التي أعيد افتتاحها عام ١٩١٩ من قبل الحكومة العربية تحت قيادة الملك فيصل ، تعتبر منذ تأسيسها على أنها «حصن النهضة للوطنيين السوريين»[١٧] .

ويذكر خالد العظم، الذي تلقى علومه أيضاً في تلك الكلية، أن لائحة أسماء المدرسين كانت تشمل أسماء ذائعة الصيت من الوطنيين العرب أمثال عبد الرحمن الشهبندر وفارس الخوري وشاكر الحنبلي:

«وبالاطلاع على أسماء أولئك المدرسين تتوضح النوايا الحكومية (تحت حكم الملك فيصل) تجاه هذه الكلية» .

ويذكر العظم أيضاً أن زملاءه في الكلية تسنموا فيما بعد أعلى المناصب سواء في السياسة أو الإدارة أو القانون.

ارتفع تعداد طلاب كليتي الحقوق والطب منذ عام ١٩٢٤/٢٣ وحتى تأسيس كليات أخرى عام ١٩٤٦، من ٢٠٤ إلى ١٠٠٨ (حصري ٨٦، لائحة ١٧). أما الكليات التي أسست عام ١٩٤٦ فكانت: كلية العلوم وكلية الآداب (Philosophy) وكلية الهندسة.

ولم تفتتح قوة الانتداب أية مدارس مهنية، إلّا أنه توجد في حلب مدرسة مهنية أسست عام ١٩٠٠[١٨] لا يعرف شيء عن مصيرها. وكذلك فقد أسس الأتراك عام ١٩١٠ في السلمية التي تقع شرق حماه معهداً للزراعة اغلق عام ١٩٣٢ وأعيد افتتاحه في عام ١٩٤٣، إلّا أن بعض المصادر الأخرى تفيد أن إعادة افتتاحه كانت في عام ١٩٣٧ إثر جهود مواطن من حلب هو نجيب الباقي. وبعد انتهاء فترة الانتداب تم تأسيس بعض المدارس المهنية في سورية كانت تخضع لوزارة الثقافة. وفي عام ٤٧/ ١٩٤٨ كانت توجد خمسة معاهد يدوية مهنية ومعهدان تجاريان وبلغ عدد المنتسبين ٩٥٥ تلميذ وتلميذة.

أما الكليات التي كانت تهيئ «علماء الدين» فانشأت لها عام ١٩٤٢ الكلية الشرعية في دمشق. ففي مؤتمر لعلماء الدين عام ١٩٤١ تم الاتفاق على تأسيس كلية تدريسية عليا للعلوم الإسلامية على غرار كلية الأزهر العليا في القاهرة[١٩]. ويصف «ماثيوس» الكلية الشرعية كما يلي:

«يتم القبول من المراحل الابتدائية. والخطة تقتضي أن تكون هناك ثلاث مراحل تدريسية الواحدة تلي الأخرى. المرحلة الأولى تتألف من ست سنوات لتكون بمثابة مرحلة تعليمية لعلوم الدين تعادل الدرجة المتوسطة، هدفها تهيئة رجال الدين لمعرفة القوانين للمحاكم الشرعية ولتهيئ المدرسين لتدريس علوم الدين في المدارس الابتدائية. المرحلة الثانية تتكون من أربع سنوات تهدف إلى تدريب رجال الدين إلى درجة أعلى تمكنهم من العمل في المحاكم كدعاة وقضاة في الأمور غير المعقدة أو كمدرسين للغه العربية أو علوم الدين للمدارس المتوسطة. وأخيراً المرحلة الثالثة

التي تتألف من سنتين لتهيئة قضاة أو لمناصب الافتاء. وفي عام ١٩٤٦/٤٥ وجدت ثمانية فصول من أصل الفصول الأربعة عشر المقترحة (..). إدارة هذه الكلية في دمشق كانت تتألف من: القاضي كمشرف عام، مفتي الجمهورية، نقيب، مدراء الوقف في الجمهورية وفي دمشق، ممثلان عن وزارة الثقافه وأخيراً مدير المدرسة ومساعده. وكانت الدراسة مجانية بما يشمل الإقامة والطعام للطلاب الداخليين».

هذا وقد بلغ عدد منتسبي الكلية الشرعية في عام ١٩٤٦/٤٥، ١٤٠ طالباً.

أما بعد الاستقلال فقد تم تعديل المناهج التعليمية السورية بموجب دستور ٢١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٤ إذا قُسمت المراحل المدرسية إلى مرحلة تأسيسية ومرحلة عليا. أما المدرسة الابتدائية فكانت تستمر من خمس سنوات دراسية تمت زيادتها ابتداء من عام ١٩٥٧ إلى ست سنوات أي كما كان الوضع أثناء فترة الانتداب[٢٠]. والتعليم في المرحلة الابتدائية كان إجبارياً. أما المرحلة العليا فقد قسمت إلى دراسة متوسطة تألفت من ثلاث سنوات دراسية، إلّا أنها زيدت ابتداء من عام ١٩٥٧ إلى أربع سنوات، وإلى دراسة ثانوية أو تجهيزية خصصت لها سنتان وابتداء من عام ١٩٥٧ ثلاث سنوات. ويخول اجتياز المرحلة الإعدادية حامله الالتحاق بالمعاهد المهنية واجتياز المرحلة المتوسطة يخول الالتحاق بمعاهد المعلمين للمدراس الابتدائية. وأما اجتياز المراحل الثانوية أو التجهيزية فكان يخول حامله الالتحاق بمعاهد المعلمين للمدارس الثانوية أو لمتابعة الدراسة في الجامعة.

وقد طغى على ذلك المنهاج التعليمي بوضوح رفضه للنفوذ الإفرنسي والطابع الخاص لساطع الحصري، الذي عرف بأنه من مفكري القومية العربية، وكان قد عين مستشاراً أثناء وضع الدستور. فقد ألغيت مادة اللغة الإفرنسية كمادة أساسية من المدارس الابتدائية وأما في الصفوف المتوسطة والإعدادية فكان يحق اختيار إحدى اللغتين الفرنسية أو الإنكليزية. إلّا أن تلك القرارات لم تلق قبولاً جماعياً، فخالد العظم مثلًا اعتبرها بمثابة «كارثة بحق الشعب السوري» (عظم ص ٢٥٨) إذ إنها ستحول دون معرفة التلاميذ بإحدى اللغات الأوروبية مع ضرورة ذلك نظراً لرداءة الوسائل التعليمية في اللغة العربية.

ويتبدى المنهج التحرري لحركة القومية العربية في ذلك الدستور من خلال العدد القليل لحصص الدين. فقد خصصت أربعة حصص أسبوعية لدروس الدين في المدارس الابتدائية وحصة واحدة فقط في المدارس المتوسطة والإعدادية[٢١]. بدا ذلك واضحاً بعد تعديل المناهج في عام ١٩٦٧ حيث زيد عدد الحصص في المدارس الثانوية[٢٢] إلى حصتين أسبوعياً[٢٣].

هذا ويتبين الاتجاه الوطني لدستور ٢٠ شباط (فبراير) ١٩٤٥من خلال إلزام طلاب الصفين الأخيرين في المدارس الثانوية القيام بتدريبات تحضيرية عسكرية أطلق عليها اسم «الفتوة»[٢٤]. وكان لدى الإخوان المسلمين أيضاً جمعيات طلابية أطلق عليها اسم «فتوة». أما سائر الدول العربية فلم تكن لديها تنظيمات مشابهة إذا استثنيت مصر من ذلك. هذا وقد اقتضى قانون الفتوة لعام ١٩٤٥ تهيئة التلاميذ «تهيئة كاملة» على نمط الحياة العسكرية بما في ذلك التعود على النظام والطاعة، وتشمل أيضاً معلومات عن الأسلحة الخفيفة والثقيلة.

ومن الخطوات الأخرى الهامة في إقصاء النفوذ الفرنسي من مناهج التعليم كان إغلاق المدارس الإفرنسية الخاصة، وذلك إثر الأزمة السورية ـ الإفرنسية في أيار (مايو) ١٩٤٥. وعلى هذا فقد انخفض عدد المدارس الأجنبية الخاصة انخفاضاً حاداً في الفترة ما بين ١٩٤٥/٤٤ وحتى عام ١٩٤٦/٤٥ من ١٦٠ إلى ٤٠ مدرسة، ففقد بذلك (٢٠٠٠٠) عشرون ألف تلميذ أماكن دراستهم[٢٥]، مما اضطر الحكومة إلى اعتماد ميزانية جديدة للتمكن من افتتاح مدارس إضافية. وهكذا فقد تم افتتاح ٥٢ مدرسة ابتدائية جديدة و٦ مدارس ثانوية، وشجعت الحكومة المدارس الخاصة على افتتاح صفوف جديدة ومنحت المساعدات لدعم افتتاح مدارس خاصة جديدة. وفي تلك الفترة أيضاً تم تأسيس إحدى أهم مدارس الإخوان المسلمين في دمشق باسم «المعهد العربي الإسلامي».

إن الاهتمام بالمدارس الخاصة بالنسبة للتعليم في سورية استمر حتى الستينيات[٢٦]. أما من ناحية المستوى فإن تلك المدارس ما زالت تحظى لدى الشعب بتقدير خاص. وأظهر المسيحيون تفوقاً في مجال المدارس الخاصة أيضاً: فبينما كان في عام ١٩٤٨/٤٧

(٦٥) مدرسة إعدادية لدى المسلمين، وجدت ١٠٠ مدرسة كاثوليكية و١٠٧ للأورثوذوكس و٢٢ للبروتستانت (حصري ١٤٨ لائحة ٣٠). وكانت توجد ١٣ مدرسة ثانوية للمسلمين و١٢ للنصارى. وفي الوقت نفسه، أيضاً وجدت ٣٨ مدرسة إعدادية أجنبية و٥ مدارس ثانوية أجنبية. إن تفوق المسيحيين في مجال التعليم ما زال مستمراً حتى يومنا هذا. وبالنظر إلى نسبتهم لتعداد السكان يتبين بأن عدد المسيحيين الذين يترددون على المدارس الثانوية ما زال يفوق عدد المسلمين[٢٧].

هذا وقد استمر انخفاض عدد الأطفال الذين شملهم نظام التعليم في سورية لفترة طويلة. ففي عام ١٩٤٦/٤٥ قدر عدد الأطفال الذين التحقوا بالمدارس بـ ١٨٢,٠٠٠ طفل، أي بنسبة ٤٥,٦ ٪ من جميع الأطفال في سن الدراسة، مع العلم بأن ذلك العدد يشمل ٣٤٠٠٠ طفل (أي ١٨,٧٪ من مجموع ١٨٢٠٠٠) ممن كانوا يترددون على مدارس الكتّاب البدائية[٢٨]. وبالمقارنة مع ذلك فقد بلغ عدد أطفال المدارس عام ١٩٧٠/٦٩ ٦٥٪ من مجموع الأطفال في سن الدراسة[٢٩]. فقد لوحظ ازدياد سكان المدن على سكان القرى والريف وخاصة في ما يتعلق بالمرحلة المتوسطة. إن عدم التناسب هذا ما زال سارياً حتى يومنا هذا ولكنه كان واضحاً جداً في تلك الفترة بالذات. إن مشكلة الأمية ما زالت مستفحلة حتى الآن، إذ قدّر (MSCHATY) بالنسبة إلى العام ١٩٧٢ وللأعوام التي تلي بأن نسبة الأمية لدى عامة الشعب سوف تزيد على ٥٠٪. أما دورات مكافحة الأمية التي تنظمها (حالياً) الدوائر الحكومية أو الحزب أو النقابات أو المنظمات النسائية فكانت المنظمات الخاصة، بما فيها الإخوان المسلمين هي التي كانت تقوم بها سابقاً وذلك بدعم من الجهات الحكومية (انظر فصل ب ٣ ب).

أما الانتساب للجامعة السورية فلم يكن ممكناً إلّا لنسبة ضئيلة من المواطنين. فعلى الرغم من أن توسعة مبنى الجامعة عام ١٩٤٦ أدت إلى ازدياد عدد الطلاب من ١٦١١ إلى ٥٣٩٠ في عام ١٩٥٦/٥٥، إلّا أن الزيادة الفعلية في عدد الطلاب لم يبدأ إلّا في نهاية الخمسينيات. هذا وإن خريجي العلوم النظرية وخصوصاً خريجي الحقوق ما زالوا يفوقون الاخرين عدداً. فعدد الذين تخرجوا من كلية الحقوق في الثلاثينيات ما بين الأعوام ١٩٣٨/٣٧ وحتى ١٩٦٨/٦٧ فاق أعداد خريجى جميع

الفروع التطبيقية والهندسية الأخرى. أما طلاب الجامعة السورية «فكانت الغالبية العظمى منهم تنتمي لعائلات من ذوي الدخل المتوسط وما دون ذلك، مما يدل على التضحيات التي كانت تتكبدها تلك العائلات وخاصة إذا علمنا أنه لم تكن توجد منح دراسية لمنتسبي الجامعات آنذاك» . أما أبناء الطبقات العليا من ذوي الإمكانات المادية الجيدة فإنها، وحتى عام ١٩٦٨ فغالباً ما كانوا يتلقون دراساتهم الجامعية في الغرب.

وعلى الرغم من أن ما أوردناه عن مراحل تطور المنهاج التعليمي في سورية يشير إلى ازدياد ملحوظ في إمكانات التحصيل العلمي، إلّا أن النواقص التي عددها «مشاتـي» بالنسبة للهيكل التعليمي لفترة ١٩٧٠ في سورية، يمكن أن تنطبق وبصورة أشمل على الفترة التي تلت الانتداب:

«إن التعادل في فرص التعليم لم يتحقق بعد. والمتضرر من ذلك بالدرجة الأولى هم الفتيات وسكان المناطق الريفية. إذ هناك نقص في المدرسين لكافة المراحل والمناهج التدريسية. وكذلك فإن التركيبة الاقتصادية للدولة تقتضي التركيز على تهيئة وتخريج زراعيين متخصصين وعمال يدويين فنيين في أمور الزراعة من الطبقة الوسطى».

أما من الناحية الثقافية فإن التطور كان يتميز في الرغبة بالأخذ من المثل والتصورات الغربية لتحقيق هيكل ثقافي حديث مع المحافظة على التميز الحضاري في آن واحد. فبينما سعى الدستور العثماني في عام ١٨٦٩ إلى ربط الثقافة بالدولة العثمانية، كان الدستور السوري لعام ١٩٤٤ مشبعاً بأفكار القومية العربية. ولقد كان للإسلام دور ضئيل في ذلك التطور. إذ لم تكن توجد سوى فئات قليلة تنادي بضرورة مشاركة الإسلام من أجل تربية صحيحة.

هوامش الفصل السادس

(١) انظر berkes 99 الذي يفسر كلمة «معارف» كما يلي:
THE PROCESS OF BECOMING ACQUAINLED IN THE THINGS UNKNWON.
«هي عملية معرفة أشياء لم تكن معلومة سابقاً»، أما كلمة «علم» فتشير في أيامنا هذه إلى العلوم العلمانية وإلى المعرفة عامة، وهناك كلمة أخرى تعبر عن العلوم غير الدينية وهي كلمة (فن) (المصدر نفسه، ص ١٠٠).

(٢) GIBB and BOWEN II, 139.

(٣) أنظر صليبي ١٢٠.

(٤) ANTONIUS 40.

(٥) انظر عوض ٢٥٣ وكذلك GIBB and BOWEN II, 139.

(٦) BERKES, 106.

(٧) BERKES, 106.

(٨) LEWIS, 344.

(٩) LEWIS, 182.

(١٠) OZOUX, 194.

(١١) SYRIE, 96.

(١٢) TIBAWI, 356.

(١٣) LONGRIGG, 288.

(١٤) ارتفع عدد المدارس الحكومية الابتدائية منذ عام ١٩٢٥/٢٤و حتى عام ١٩٤٥/٤٤ (عام تعديل المنهاج المدرسي) من ٣٣٦ مدرسة بسعة ٢١٩٧٠ تلميذ وتلميذة إلى ٦٥٨ بسعة ٨٥٥٤١ تلميذ، بينما كان الازدياد في الفترة القصيره التي هي من ١٩٤٥/٤٤ وحتى ١٩٤٨/٤٧ إلى ١٠٤٠ مدرسة بسعة ١٣٨٢٢٧ تلميذاً (الحصري، ١٠٤ لوحة ١٩ و٨٦، لوحة ١٥ لعدد التلاميذ). أما عدد طلاب المدارس الحكومية المتوسطة فقد ارتفع منذ عام ١٩٢٣/٢٢ وحتى عام ١٩٤٥/٤٤ من ٢٥٠ إلى ٦٠٤٧ وفي السنوات الأربع التي تلت ذلك حتى عام ١٩٤٧/٤٨ تضاعف العدد إلى ١٣٣٨٠ (المصدر نفسه، ص ٨٤ لائحة ١٦٠). أما عدد الأساتذة الخرجين بالمدارس الابتدائية فقد ارتفع بين عام ١٩٢٢/٢٣ وعام ١٩٤٤/٤٥ من ٦٠ إلى ٢٨٦ وفي السنوات القلائل التي تلت ذلك من عام ١٩٤٤/٤٥ وحتى عام ١٩٤٧/٤٨ إلى ٣٦٥ (المصدر نفسه، ص ١٤٣ لائحة ٢٩).

(١٥) MATTHEINS, 393.

(١٦) MATTHEWS, 379.

(١٧) O'ZOUX, 19.

(١٨) MATTHEWS, 374.

(١٩) GARDMER, Diary 14.12.41, FO 684-14-30.

(٢٠) MSCHATY, 111, Anm. 3.

(٢١) MATTHEWS, 359, 367.

(٢٢) MSCHATTY, 157, 159.

(٢٣) الجدير بالذكر أن رفع عدد حصص الدين هذا تم من قبل حكومة البعث في سورية إثر حرب حزيران - يونيو - ١٩٦٧. وقد حدد هدف حصص الدين كما يلي: «الإشادة بدور القرآن الكريم في تطور الأمة العربية، نبذ جميع الأفكار التوكلية وكل ما ينافي النظرة الواقعية، والانطلاق من النظرة التقليدية للجهاد لتكون ضد الإمبريالية والعدوانية».

(٢٤) إن كلمة فتوة تعني وترمز إلى الرجولة والفروسية المثالية، وكذلك إلى المجتمعات الشبابية في العصور الوسطى وأثناء الدولة العثمانية بمختلف صورها، وفي الأعوام التي قاربت الألف كان هناك تأثيرات مشتركة بين حركات الفتوة والصوفية.

CAHEN and TAESCHNER, FUTTUWA EI (2) ii 961-965 and 966-969.

(٢٥) REQUEIL, 40 Tab. 1.

(٢٦) MSCHATY, 123.

(٢٧) MSCHATY, 147.

(٢٨) MATTHEWS, 357.



٧

مراحل تطور القانون المدني

إن الحركة الإصلاحية التي تمت في الدولة العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر وشملت الأوضاع القانونية وسميت بـ«التنظيمات» كانت بداية لمرحلة تطور تدريجي تم بموجبه إدخال أنظمة وقوانين وضعية مستمدة من الغرب لا تتقيد بأحكام الشريعة بصورة متكاملة، إلى جانب الأنظمة القائمة التي كانت تعتمد على القرآن والسنة. ومما تجدر الإشارة إليه أن الشريعة لم تكن بصورة دائمة هي المرجع الوحيد للحقوق في المجتمع الإسلامي، إلّا أن المتعارف عليه والذي كان شائعاً ومسلّماً به هو أن الشريعة من عند الله وهي إرادته بوصفه المشرع وحده. وكانت الدولة تحرص على التظاهر بالعمل بمقتضى أحكام الشريعة لتضفي الشرعية على الحكم القائم.

وانطلاقاً من ذلك الاعتقاد، فقد قام العثمانيون بإحداث منصب «شيخ الإسلام»، وهو أعلى المناصب في الأمور الدينية والقانونية. وضمن إطار التسلسل في مناصب الدولة العثمانية كانت مكانة «شيخ الإسلام» تلي مكانة الوزير مباشرة. وكان من واجبات «شيخ الإسلام» الإشراف على أعمال القضاة والمفتشين وإعادة النظر في القوانيين والمراسيم الموضوعة من قبل السلطان كي لا تكون مخالفة لقواعد الشريعة[1].

هذا وكان من نتائج التطورات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتي اقتضت زيادة ارتباط الدولة العثمانية بأسواق التجارة الرأسمالية الدولية وأدّت إلى زيادة النفوذ الغربي، أن أصبح من الضروري القيام بإصلاحات في المجال القانوني أيضاً. ويعتبر المرسوم الإصلاحي في ٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٨٣٩ (خط شريف جلهانة)، بمثابة البداية لفترة «التنظيمات»، كأول تحول هام عن قواعد الشريعة. فقد وعد المرسوم بإصدار قوانين جديدة تستند إلى مبدأ عدم التعرض إلى الحق في الحياة أو الملكية الشخصية أو المساس بالكرامة، وهي أمور تتماشى مع القواعد الشرعية. إلّا أن الجديد في ذلك القانون الذي يتعارض مع الشريعة، كان المساواة بين المواطنين أمام القانون، لا فرق بين المسلم وغير المسلم[٢]. إذ إن تساوي جميع المواطنين أمام القانون، بغضّ النظر عن أنتمائهم الديني، لا يتماشى مع الشريعة التي لا تجيز مثلاً شهادة غير المسلم ضد المسلم. إن مبدأ المساواة أمام القانون لجميع المواطنيين أطلق عليه اسم «عدالة». وحسبما ذكر «بيركس» فإن السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩) كان أول من دعا إلى ذلك، ولذا فقد لقب بـ«العادل».

وسرى «مبدأ العدالة» بادئ الأمر في المحاكم المحلية «المجالس»، وابتدىء العمل به في بداية الأربعينيات. إلّا أن المجالس كانت موجودة قبل ذلك في سورية وفلسطين أثناء سيطرة المصريين تحت حكم إبراهيم باشا (١٨٣١ - ١٨٣٩)[٣]. وكان لتلك المجالس وظائف إدارية ومالية وحقوقية، أما الأعضاء فكانوا من موظفي الحكومة وكذلك من الزعماء الدينيين سواء من المسلمين أو من غير المسلمين أو من الأعيان. ومن خلال تلك الخدمات القانونية يمكن اعتبار المجالس بمثابة نواة للمحاكم العلمانية لاحقاً.

هذا وقد حظيت «المجالس التجارية» بأهمية خاصة إذ أوجدت لكي تقضي في الخلافات التجارية بين المسلمين وغيرهم. وفي عام ١٨٤٠ اعترف بها رسمياً ووضعت تحت إمرة وزارة التجارة[٤] فكانت بمثابة أولى المحاكم المدنية التي أطلق عليها اسم «المحاكم النظامية»، إذ لم تعد تخضع لـ «شيخ الإسلام» وأصبح ممكناً لغير المسلم أن يشهد ضد المسلم. وتبع ذلك في عام ١٨٤٧ تأسيس محاكم مختلطة للأمور المدنية والجنائية على السواء، ووزع بينها بالتساوي ممثلون عن الأوروبيين وكذلك عن مواطني

الإمبراطورية العثمانية من المسلمين أو من غير المسلمين.

توجه الاهتمام بعد ذلك نحو إيجاد مؤسسات قانونية مدنية وتم تأسيس «المحكمة النظامية». وقد ابتدئ بذلك بعد تأسيس ديوان الأحكام العدلية عام ١٨٦٨ والذي كان بمثابة وزارة عدل وديوان شكاوى[٥]. أما الأخير فكان مسؤولاً عن المقاضاة في حالات النزاعات القانونية وفي جميع حالات الخلاف في القانون المدني إذا كان طرفها بين المسلم وغير المسلم. إلّا أن تسمية القاضي المشرف كانت تتم من قبل «شيخ الإسلام»[٦].

واستمرت «المحاكم الشرعية» التي كانت تخضع لشيخ الإسلام بالقيام بأعمالها إلى جانب «المحاكم النظامية». غير أن وظائفها تركزت تقريباً على فض النزاعات في المسائل الشخصية للمسلمين وعلى أمور الوقف. وقد بدا أن صلاحيات المحاكم الشرعية بدأت تتقلص، مثلها في ذلك كمثل محاكم الأقليات النصرانية[٧].

وإلى جانب تطور المحاكم الحديثة، تم سن قوانين جديدة تتماشى مع الوعود التي صدرت مع المرسوم الإصلاحي لعام ١٨٣٩. وتميزت الأعمال التحضيرية للقوانين في فترة التنظيمات بالأخذ من القوانين الأوروبية من ناحية وبتقنين وتبويب أحكام الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى. ففي عام ١٨٤٠ تم إصدار قانون جزائي، وبالرغم من أنه كان يتماشى إلى حد بعيد مع تعاليم الشريعة، إلّا أنه كان يعترف بتساوي حقوق جميع المواطنين أمام القانون[٨]. وقد أعيد إصدار هذا القانون في عام ١٨٥١ ولكن بصيغة معدلة وموسعة[٩]. أما القانون الجزائي الجديد لعام ١٨٥٨ فقد صيغ بعبارات مشابهة لأحكام القانون الفرنسي لعام ١٨١٠.

وفي عام ١٨٤٠ أيضاً شرع بوضع قانون تجاري على غرار القانون الفرنسي، كان بمثابة أول القوانين المغايرة كلية لتعاليم الشريعة مما أدى إلى احتجاجات علماء الدين، لذا لم يعمل به حتى عام ١٨٥٠[١٠]. ويعتبر هذا القانون بمثابة نتيجة لتطور العلاقات التجارية مع أوروبا، وقد أعيد النظر به عام ١٨٦٠ مرة أخرى حيث أدخلت عليه بعض التعديلات.

أثارت آراء بعض المجددين من ذوي الاتجاهات الغربية للاقتباس من القانون المدني الفرنسي احتجاجات العلماء[١١]، مما حدا بالحكومة في عام ١٨٦٩ على تشكيل لجنة تتولى سن قانون مدني للدولة العثمانية يستند إلى تعاليم الشريعة[١٢]. إلّا أن عمل اللجنة لقي مقاومة من قبل علماء الدين التقليديين وكذلك من المجددين المتأثرين بالاتجاهات الغربية على حد سواء، مما اضطر اللجنة في عام ١٨٧٦ إلى إيقاف أعمالها. إلّا أنها كانت في تلك الفترة قد تمكنت من وضع مجموعة القانون المدني التي تتألف من ١٨٥١ مادة أطلق عليها اسم «مجلة الأحكام العدلية» والتي اصطلح عليها اختصاراً بـ «المجلة». وقد احتوت المجلة على الأحكام المتعلقة بالعقود والالتزامات والإجراءات المدنية. وفي عام ١٨٧٧ تم تطبيقها كقانون مدني للدولة العثمانية. وقد جاء في مقدمتها أنها وضعت لتكون بمثابة المرجع الذي يعول عليه للفصل في القضايا من قبل المحاكم النظامية، وبالتالي عدم ضرورة الرجوع إلى مراجع العلوم الشرعية في ما توافر نصه في المجلة. إلّا أن هذا لا يعني عدم إمكانية التعويل على تلك المراجع في ما لم يتوافر فيه نص أو لمن يرغب بالاستزادة[١٣]. وبما أن المجلة لم تتطرق لقضايا الأحوال الشخصية والإرث، فقد استبعد إعمال أحكام المجلة في المحاكم الشرعية، على الرغم من أنه كان يؤمل أن تكون شاملة لقضايا الأحوال الشخصية[٢١١]. وقد استمر العمل بقوانين المجلة في تركيا حتى عام ١٩٢٦ وفي سورية حتى عام ١٩٤٩.

وقد اعتمدت المجلة على القواعد الفقهية الإسلامية المستنبطة من المذهب الحنفي باعتباره المذهب الرسمي للدولة العثمانية.

وعلى الرغم من أن المجلة كانت تحتوي على قواعد فقهية إسلامية إلّا أنها كانت بمثابة خطوة تجديدية في أسلوب الصياغة الفقهية والقانونية. ويجدر بالذكر أن تبويب أحكام الشريعة الإسلامية يمكن أن يعتبر بمثابة خطوة تجديدية وتحررية[١٤].

إن تبويب القانون إنما يعني تصنيفه حسب المحتوى والموضوع. أما بالنسبة للعاملين في مجال تجديد التنظيمات فإن التبويب كان يعني لهم بالدرجة الأولى انتقاء واستخراج الأحكام من بين مجموعة كبيرة من الأحكام المدونة. ومن الناحية العملية فإن ذلك يعني الوضوح وسهولة التوصل إلى معرفة الأحكام القانونية مما يساعد في القضاء على

الفوضى وسوء استخدامه. أما من الناحية النظرية فإن ذلك كان يعني أن يتولى القائمون بهذا العمل انتقاء النصوص الشرعية حسب أهوائهم، سواء أتم ذلك من منطلق معايير منطقية أو تجديدية متحررة، ليدعي بعد ذلك كل منهم بأنها موافقة لشرع الله الذي هو المشرع الوحيد. وبوضع أحكام المجلة قيد التنفيذ تم خرق سيطرة علماء الدين كما لم يحدث ذلك من قبل في تاريخ الإسلام. إذ أضحت المجلة بمثابة المرجع الأول والوحيد في الأمور الشرعية التي ترجع إليها الدولة مما أدى إلى مناهضة شيخ الإسلام والعلماء لها[١٥]. إن تحويل الشريعة إلى قانون مبوب يسهل الوصول والتعرف إلى أحكامه حتى لمن ليسوا من العلماء، والأخذ من القانون الأوروبي بصورة متزايدة على حد سواء، أديا إلى زعزعة مكانة العلماء في الدولة العثمانية بشدة.

وقد تسببت الإصلاحات التي تمت من خلال التنظيمات إلى خلق أجواء من عدم الوضوح في الأمور القانونية استمرت أثناء فترة الانتداب أيضاً. فالتقاضي كان يعتمد في بعض الأحيان على قوانين الشريعة وفي أحيان أخرى على بنود المجلة أو على القوانين المستمدة من الغرب، مع العلم أن مجالات وحدود الصلاحيات الممنوحة لكل من المحاكم الشرعية والنظامية لم تكن محددة وواضحة تماماً.

وابتداء من عام ١٩١٩ أنشأ الفرنسيون في المنطقة الغربية التي كانت تخضع للإدارة العسكرية للحلفاء (بيروت واللاذقية) محكمة عليا تحتوي على غرفة يقضى فيها في أمور الأحوال المدنية أو التجارية أو الجنائية وغرفة أخرى للقانون الإسلامي، وقد أدخل هذا النظام في عام ١٩٢٠الى المنطقة الشرقية أيضاً[١٦]. فبينما احتكم في الغرفة الأولى حسب أصول المحاكم النظامية، استمرت الغرفة الثانية تحكم حسب أصول الشريعة، وكلاهما كانا يخضعان للإشراف من قبل كبار القضاة الفرنسيين[١٧]. فهذا كان يعني أن تخضع المحاكمات الشرعية لإشراف من ليسوا بمسلمين. وزاد في سخط المسلمين أن ذلك الإشراف لم يكن يشمل المحاكم المدنية للأقليات المسيحية[١٨]. وقد لجأت قوة الانتداب حتى في المسائل القانونية إلى سياسة فرق تسد: فمنذ عام ١٩٢٦ وحتى ١٩٣٩ تمتعت الطوائف الشيعية والدروز والعلويون بالحصانة القانونية في ما يتعلق بالأحوال المدنية[١٩]، بينما طبقت عليهم أثناء حكم الدولة العثمانية وفي الفترة التي تلت عام ١٩٣٩ أحكام السنّة مع ملاحظة الخصائص التي تتعلق بكل من تلك

الطوائف الدينية. إلّا أن المحاكم المشتركة بقي معمولاً بها ولكن استمرارها حتى ما بعد فترة الانتداب أدى إلى احتجاجات بعض المسلمين[٢٠].

ولقد استمر العمل أثناء فترة الانتداب بمعظم قوانين الدولة العثمانية ومنها قوانين الأحوال المدنية، حتى عام ١٩٤٩، أما البنود القانونية التي ألغيت من قبل حكومة الانتداب فكانت تتعلق بملكية الأراضي[٢١]، ويعود ذلك إلى رغبة حكومة الانتداب بتنظيم شرعية ملكية الأراضي. أما في قانون المحاكمات فقد بقي القانون العثماني لعام ١٨٧٠ معمولاً به، وفي القانون الجنائي استمر العمل بقانون عام ١٨٥٨.

أما ما يخص المذاهب الدينية، فقد استحوذ قانون الانتخابات لـ ٢٠ آذار/مارس ١٩٢٨، والذي اقتضى بموجبه أن تمثل جميع المذاهب، كل على حدة، «تمثيلاً دقيقاً»، على أهمية خاصة. واللافت أيضاً القرار الصادر عن المندوب السامي بتاريخ ١٣ آذار/مارس ١٩٣٦ والذي يقضي بوجوب أن تنص البطاقات الشخصية (الهوية) ليس فقط على الانتماء الديني كمسلم أو مسيحي، ولكن أيضاً تشير إلى الانتماء الطائفي. ولكن المسلمين، والذين نصِ القرار على تصنيفهم إلى سنّة أو شيعة أو علوية أو إسماعيلية أو دروز، رفضوا تطبيق ذلك القرار: «إننا في سورية كنا دائماً نشكل وحدة متماسكة: هي الإسلام».

أما مشكلة تداخل صلاحيات المحاكم العادية والدينية فقد ظلت قائمة. إذ استمر العمل بالنسبة للمسلمين بالقانون المدني العثماني من ٢٢ تشرين الاول/أكتوبر ١٩١٧ حتى عام ١٩٣٨. أما قانون ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٨ للأحوال الشخصية فقد شمل طوائف المسلمين والنصارى. إلّا أن نص «الأحوال الشخصية» لم يعرّف تعريفاً كافياً[٢٢]، بينما بقي قانون الوقف من صلاحيات المحاكم الشرعية، إذ إن الأوقاف هي بطبيعة الحال من الأمور الدينية[٢٣]. وفي إطار تحديد صلاحيات المحاكم الدينية لم يكن التمييز بين الحقوق المدنية والعامة كافياً كما بيّن «غناج» ، وإنما كانت الصفة الدينية هي التي تحدد ما إذا كانت تلك المسألة تقع ضمن صلاحيات المحاكم العادية أو الدينية، وبالتالي فإن ذلك التحديد لم يكن دقيقاً. وقد أدى ذلك في بعض الأحيان إلى إصدار أحكام قد يعجب لها المرء. وكمثال على ذلك تورد مسألة أثاث المنزل المتنازع عليه في حال فسخ القران والذي يقضى إلى المحاكم العادية باعتباره ليس من

الأمور الدينية، بينما أثاث المنزل الذي يتشكل من المهر المؤجل وهدايا الزفاف، فإنه يتبع في حالات الخلاف التي تنتج من الطلاق لصلاحيات المحاكم الدينية «نظراً لصفة الزواج الدينية». إن قرارات مثل هذه تشير إلى العقبات التي تعترض مجتمعاً متعدد الطوائف، والتي ينبغي تخطيها في الطريق نحو التحرر الديني، في حين تخشى فيه كل فئة دينية فقدان امتيازاتها.

استمر العمل بالمجلة كقانون مدني حتى عام ١٩٤٩. وقد سهل التبويب للحقوقيين الرجوع لأحكام المجلة التي تستند إلى الفقه والتشريع الحنفي، وذلك للمقاضاة في المحاكم العادية ودون الخروج عن إطار الشريعة. فلم يعد من الضروري التأهيل لذلك بالحصول على درجة «العلماء». ولم يتم إلغاء المجلة وجميع التشريعات القديمه إلّا بعد إدخال القانون المدني في ١٨ شباط/مارس ١٩٤٩ إثر انقلاب حسني الزعيم (انظر فصل ج ٨).

واعتمد حسني الزعيم إلى حد كبير على القانون المدني المصري (القانون المدني ٩) الذي كان قد صدر قبل ذلك بفتره وجيزة. واستعرضت مقدمة ذلك القانون الجديد أهمية المجلة في تاريخ القوانين، إذ تم فيها لأول مرة تبويب وتصنيف القانون الإسلامي. إلّا أن من مساوىء المجلة اعتمادها الوحيد على الأحكام الشرعية للمذهب الحنفي، بينما أهملت ما تبقى من المدارس الحقوقية. وذكر في البند رقم ١ فقرة ٢ من القانون المدني الجديد بأنه إذا لم يوجد نص قانوني يقضي القاضي بموجبه في مسألة حقوقية، ففي إمكانه الرجوع إلى الأصول والنصوص الشرعية، وإذا لم يكن ذلك أيضاً ممكناً فباستطاعته العودة إلى «العرف» فإذا لم يتمكن من ذلك أيضاً يعود إلى «القانون الطبيعي» وإلى «قواعد العدالة».

إن هذه القرارات تعني أن الشريعة أصبحت تأتي بالدرجة الثانية بعد قوانين من وضع الإنسان. إلّا أن الإخوان المسلمين ومن شاركهم الرأي في الأوساط الإسلامية الأخرى لم يقبلوا للشريعة بتلك المكانة. وقد تمسكوا كرد فعل على تلك التطورات التي أعقبت التنظيمات في مجال القانون، بالمبدأ المنادي بأن الشريعة تفي بجميع المسائل التي تعترض المجتمع الإسلامي وبأنها يجب أن تطبق.

هوامش الفصل السابع

(١) GIBB and BOWEN, II 84.
(٢) DAWIDSON 40, BERKES 145.
(٣) MA'OZ, 89.
(٤) LEWIS 110, DAVIDSON 44, BERKES 161.
(٥) BERKES 165, DAVIDSON 255.
(٦) DAVIDSON, 256.
(٧) BERKES, 172.
(٨) LEWIS, 109.
(٩) LEWIS 115, BERKES 163.
(١٠) LEWIS 110, BERKES 161.
(١١) BERKES, 167.
(١٢) DAVIDSON 253, BERKES 169.
(١٣) SCHACHT, 92.
(١٤) DAVIDSON, 255.
(١٥) للمناقشة حول هذا الموضوع انظر: BERKES, 160.
(١٦) SYRIE, 46.
(١٧) LONGRIGG, 136.
(١٨) SYRIE, 50.
(١٩) LONGRIGG, 263.
(٢٠) انظر تعميم ١٢ (١٩٤٦) ٣/٦٤ ف TAM 12 [1946] 3/64 F
(٢١) CHEBAT, 723.
(٢٢) GANNAGE, 202, CHEBAT, 727.

٨

تطور دور العلماء

ومع الإصلاحات التي جاءت بها التنظيمات، أخذ تحول جديد يطرأ على دور العلماء لكونهم العارفين في أمور الدين والتشريع، ليفقدهم ما كان مسلّماً لهم به، بأنهم حماة الدين والقائمون على تطبيقه في المجتمع. وبمعنى آخر فإن ذلك لم يؤد فقط إلى إزاحتهم من مراكز التربية والتشريع التي كانوا يسيطرون عليها، ولكن أيضاً إلى إدخال مفاهيم جديدة تتعلق بالدولة والمجتمع، أهمها مفهوم الوطن الذي بدأ ينافس الإسلام بأنه العامل الوحيد في توحيد وترابط المجتمع. وفي الإمكان مقارنة مكانة العلماء بعد فقدانهم دورهم المركزي في المجتمع الإسلامي بوظيفة القس في المجتمع الغربي، وذلك بغض النظر عن الإطار التنظيمي الكنائسي لهؤلاء، إذ أصبحت وظيفتهم تتركز على تعليم أمور الدين وقواعد الشريعة ورعاية المشاكل الخاصة ضمن مجتمع قد تحرر إلى درجة بعيدة. ومما يدعو للاستغراب أن الذين قاموا في القرن العشرين بالمناداة بصلاحية الإسلام كقاعدة تستند إليها أمور المجتمع لم يكونوا من علماء الدين وإنما بالدرجة الأولى من أشخاص يمكن مقارنتهم «بالعامة (في أمور الدين)» (Laymen)، ويمكن اعتبار الإخوان المسلمين والجمعيات المشابهة لها أصدق مثال على ذلك.

أما مكانة العلماء في المجتمع قبل الإصلاحات التي جاءت بها التنظيمات، فإن «معز».

يصفها كما يلي :

«لقد تمتع العلماء في سورية وفلسطين في ظل الحكم العثماني بمركز فريد، وذلك بفضل الازدواجية التي كانو يتمتعون بها كعضو أساسي في بناء الدولة التركية، وبمكانتهم المركزية في القيادات المحلية للمجتمع المسلم. إذ كانوا يشرفون على شتى الدوائر الدينية، والدوائر التشريعية والتعليمية وإدارات المؤسسات الخيرية. وبعضهم كان ينتمي، أو كانت له ارتباطات مع ملاكي الأراضي وكبار عائلات التجار. إذاً فإن الوجهاء من رجال الدين لم يكونوا فقط قادة روحيين في مدنهم، بل كانوا يتمتعون بقوة كبيرة سواء من الناحية الاقتصادية أو الاجتماعية (...). إلا أن القادة من العلماء لم يكتفوا دائماً بمكانتهم كشركاء في الحكم بل تعدّوها أيضاً كحماة للمؤسسات وكمنافحين عن الجماهير المسلمة وكدرع يقي من القوانين العثمانية الجائرة»[١].

كان تأثير الإصلاحات التي جاءت بها التنظيمات على الوضع الاجتماعي للعلماء مزدوجاً. إذ إن المفاهيم التي جاءت بها الإصلاحات كانت في جوهرها تحررية وبالتالي معادية للعلماء، إلّا أن التنفيذ الفعلي لما جاءت به الإصلاحات أدى، وبخاصة في سورية وفلسطين، بادئ الأمر إلى زيادة في نفوذ العلماء. فالمجالس المحلية وبحكم وظائفها المتعددة من وظائف إدارية ومالية وقانونية، كانت تتمتع بمكانة جيدة وكان يشرف عليها الأعيان والعلماء الذين كانوا يشكلون معاً أقلية محلية متنفذة. وبفضل مشاركتهم في المجلس الذي كان يتمتع أيضاً بسلطات قضائية، استطاع العلماء لفترة من الزمن تخطي التقييدات القضائية أثناء التطبيق العملي. وكثيراً ما كان ذلك يحدث برعاية مبدأ «العدالة أمام القانون لجميع المواطنين». وهكذا فقد تمثل الوضع بأن العلماء، بالرغم من عدم موافقتهم على ما جاءت به الإصلاحات، فإن تعاونهم مع الحكم العثماني كان يتم على أحسن وجه.

«ولقد كان ذلك بمثابة انحراف شديد عن الوظيفة التقليدية للعلماء كدرع للجماهير يدافع عن حقوقهم أمام ظلم الدولة، فأصبحوا الآن مشاركين للسلطان في استغلاله

الشعب (...). ولم يؤد ذلك إلى توسيع الهوة بين القادة التقليديين للشعب وإثارة السخط ضد أولئك الوجهاء فحسب، بل أحدثت أيضاً فجوة في صميم الإصلاحات التي جاءت بها التنظيمات والتي كانت تتلخص في حماية حياة الجماهير وحماية كرامتهم وملكهم وضمان سلامتهم».

وقد تلت الإصلاحات التي جاءت بها التنظيمات في أوائل السبعينيات فترة قلاقل تمثلت برفض التغريب ومحاولة المحافظة على الصفة الإسلامية للدولة العثمانية[٢]. وبلغت هذه المطالبات أوجها في عهد السلطان عبدالحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨). فقد أعيدت للذاكرة واجبات الحاكم بكونه خليفة لجميع المسلمين، إشارة إلى سلطان الدولة العثمانية. واستناداً إلى الأفكار التي روج لها جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٨) فقد ابتدىء بالنداء إلى وحدة العالم الإسلامي[٣].

إلا أن الحكم العشوائي لحكومة السلطان عبد الحميد الذي أحاط نفسه بعلماء الدين[٤] والمناداة بالإسلام كدين للدولة، أديا إلى ظهور اتجاه معاكس ضد الإسلام ساعد بشكل غير مباشر في تكوين وانتشار أفكار قومية متحررة من قيود الدين، كانت قد بدأت بالظهور في النصف الأول من القرن التاسع عشر[٥]. ولقد كان للنصارى السوريين دور بارز في ظهور القومية العربية، أثّر في الإصلاحات التي جاءت بها التنظيمات لتمنحهم كغيرهم من غير المسلمين حريات لم يكونوا يتمتعون بها سابقاً[٦].

غير أن القومية العربية بقيت بعد ذلك فترة طويلة قبل أن تصبح قوة سياسية. أما العلماء والفئات المسلمة الحاكمة في سورية فقد تنامى شعورها بالولاء للدولة العثمانية لكونها دولة مسلمة. إلّا أن الاضطهاد من قبل «تركيا الفتاة» إثر ثورة عام ١٩٠٨ ضد بدايات القوة العربية، كان بمثابة المحرك الذي جعل من القومية العربية قوة سياسية فعالة. وقد أدى ذلك إلى تصدع في صفوف الصفوة من السوريين. فبينما اتجه معظم أبناء وشباب عائلات الوجهاء نحو القومية العربية التي كان يروج لها داخل الأندية السياسية والجمعيات السرية، التزم العلماء في الأغلب بولائهم للدولة العثمانية[٧]. أما العلماء الذين أيدوا القومية العربية أمثال المجدد الإسلامي الشهير رشيد رضا، فكانو أقلية.

ولا توجد حتى الآن دراسات عن التطورات التي طالت دور العلماء في فترة ما بعد

الحرب العالمية الأولى. ويمكن القول بأنه أثناء تلك التطورات تمت إزاحة العلماء ليس فقط من قطاعي التربية والتعليم والقانون، بل أيضاً من الوظائف الإدارية. أما في السياسة فلم يكن لهم بعد الحرب العالمية الأولى أي دور يذكر. وفي الإمكان استقراء ذلك من الاطلاع على اللوائح التي أوردها «ويندرز» (WINDERS) وتبين مهن البرلمانيين في سورية للفترة ما بين ١٩١٩ إلى ١٩٥٤: فإن عدد العلماء في البرلمان كان يراوح ما بين واحد إلى اثنين. أي أن العدد كان يتناقص بوضوح بينما يتزايد عدد أعضاء البرلمان(٨).

ولم ترتفع هذه النسبة إلّا في عام ١٩٤٩ إذ وصل عدد العلماء في البرلمان لهذه السنة إلى اثنين، بينما لم يكن أحد منهم في عام ١٩٤٧. ولم يكن ذلك يشير إلى ازدياد في النفوذ السياسي للعلماء، إنما جاءت قفزة العلماء هذه إلى البرلمان من خلال ازدياد نفوذ الإخوان المسلمين والفئات المشابهه لهم في مجال السياسة، والتي لم تكن بحال من الأحوال مجرد جمعيات للعلماء.

ويبدو أنه لم تصدر من قبل العلماء أية احتجاجات مشتركة ضد حكم الانتداب إذ إنهم ما كانوا ليفعلوا ذلك إلّا إذا شعروا بأن مصالحهم تبدو مهددة. ومن الأمور الهامة التي كانت تثير سخط العلماء هو تسلط حكومة الانتداب وإشرافها على إدارة الأوقاف الإسلامية. فحسب الفقرة رقم ٦ من بنود الانتداب(٩) كان ينبغي أن يتم الإشراف ضمن إطار الأحكام الدينية وإرادة صاحب الوقف. إلّا أن مجرد التفكير بأن الأشراف قد أصبح الآن تحت تسلط «الكفار»، كان يكفي لإثارة الاحتجاجات، خاصة لأن الأوقاف تعتبر «مصالح ثابتة». ويمكن التكهن بمدى قوة تلك الأوقاف إذا عرفنا أنه كان يوجد في سورية ولبنان ٤٠٠٠ وقف في عام ١٩٣٤، بقيمة تعادل ٥٠٠ مليون فرنك فرنسي. أما مردود تلك الأوقاف فكان يعود للمساجد التي كان عددها ٥٠٠٠ مسجد، وكذلك لمن يعملون بها حيث بلغ تعدادهم في سورية ولبنان ٨٠٠٠٠ شخصاً. وقد أدت تنحية العلماء من مجال التربية والتعليم إلى احتجاجات، كما أدى إغلاق مدارس الكتاب في حلب بتاريخ ١٣ شباط/فبراير ١٩٣٤ إلى احتجاجات شديدة في المسجد الأموي ألقى خلالها الشيخ أحمد الصابوني خطبة لاذعة. وكان الشيخ أحمد من الزعماء المعروفين في الاتحادات الإسلامية التي سيأتي ذكرها.

وفي الحديث عن تطور دور العلماء ينبغي أيضاً التعرض بشكل ما إلى انحسار نفوذ الصوفية. على أنه لا توجد حتى الآن أية دراسات عن سورية تتعلق بذلك. أما في الدولة العثمانية فقد وجد تقارب بين السنة الحنفية و«المحافظين» من الصوفية[١٠]. ويذكر «بليس» (BLISS) ذلك عن سورية وفلسطين للفترة عند نهاية القرن التاسع عشر ما يلي:

«لم أجد في سورية وفلسطين آثاراً لذلك العداء الشديد (بين الصوفية والسنة) كما هو الحال على سبيل المثال في شمال أفريقيا والهند»[١١]

ففي بداية عهد الانتداب لوحظ أن الصوفية كانت توجد في «حالة انحسار»، وأنه بدأت تحل مكانها جمعيات شبه سياسية[١٢]. إلّا أنه ليس من الواضح هنا ماذا يقصد بـ«جمعيات شبه سياسية»، إذ لا تتوافر معلومات فيما إذا وجدت في العشرينيات والثلاثينيات جمعيات سياسية دينية لتحل مكان الجمعيات الصوفية. فإن ذلك لم يحدث إلّا في حالة واحدة حين وجدت اتصالات شخصية بين جهات صوفية وبين إحدى تلك الجمعيات.

غير أنه حتى ولو جاز وصف تلك الجمعيات على أنها «جمعيات للعوام»، فإنها كانت بمثابة البديل بالنسبة للعلماء في إطارها التنظيمي ونشاطاتها الاجتماعية والسياسية. إذ كانوا يهدفون إلى استرجاع تلك المكانة الأساسية التي كان الإسلام يتمتع بها داخل المجتمع والتي كان يمثلها العلماء.

هوامش الفصل الثامن

(١) MAOZ, Ulama 77.

(٢) BERKES 218, DAVISON 70 LEWIS 23, 234.

(٣) BERKES 267, DAVIDSON 244.

(٤) BERKES, 258.

(٥) LEWIS, 333.

(٦) ANTONIUS 260, HOURANI 35.

(٧) MA'OZ,Society, 53 وانظر أيضاً: العدد الضئيل «لوجهاء الدين» ضمن الجمعيات السياسية عند DAWN 148, Appendix VII.

(٨) WINDER II, 50.

(٩) LONGRIGG, Appendix I.

(١٠) GIBB and BOWEN II, 76, 201.

(١١) BLISS, 226.

(١٢) R MM 53 (1922), 342.

ملخص ما سبق

إن التجارب التي خاضتها سورية مع الاستعمار ومراحل التطور الاجتماعي والتحلل من قيود الدين هي التي حددت مسار تاريخ سورية في النصف الأول من القرن العشرين. وترتبط هذه العوامل الثلاثة جميعها مع بعضها ارتباطاً وثيقاً. أما تجربة الاستعمار فكانت من خلال الانتداب الفرنسي، وتجلى ذلك بربط سورية مع السوق التجاري الرأسمالي الدولي ونشر الثقافة الغربية، التي كانت بوادرها قد بدأت قبل ذلك بكثير. أما التطور الاجتماعي فقد تبدى بالدرجة الأولى بظهور طبقة صغار الكسبة الذين بدأوا يأخذون حجماً سياسياً مرموقاً.

أما حركة التحرر اللاديني (التغريب) فقد تجلت في ناحيتين: الأولى، في الانحسار الشديد لنفوذ المؤسسات الإسلامية وخاصة في مجال التربية والتعليم والقانون. والناحية الثانية كانت في تأصل فكرة القومية التي سلبت الدين، بالاشتراك مع ازدياد النفوذ الغربي، كثيراً من نفوذه وقوته بكونه الأساس الوحيد لإرساء القواعد وكصيغة وحيدة للتعامل في المجتمع.

ولقد وقف الإخوان المسلمون، الذين بدأ تكونهم عام ١٩٤٠ بعد مرورهم بعدة مستويات من مراحل التجمع، بثبات أمام هذه العوامل الثلاثة. إلّا أن طريقة تفاعلهم

مع هذه العوامل لا يمكن إدراكة إلّا بالاطلاع على ذلك النسيج المعقد في مجالات السياسة التقليدية منها والحديثة، وفي التجارة والاجتماع والثقافة في سورية أثناء تلك الفترة.

القسم الثاني

العقيدة والتنظيم والانتشار:
تطور الإخوان المسلمين في سورية حتى عام ١٩٤٧



١

الإخوان المسلمون كجمعية

الاسم الرسمي والكامل للإخوان المسلمين هو «جمعية الإخوان المسلمين». وبتصنيف أنفسهم كجمعية يكون الإخوان المسلمون قد وضعوا أنفسهم تلقائياً في إطار تنظيم الجمعيات المعقد والمتشعب في الدول العربية الذي بدأ في منتصف القرن التاسع عشر:

من وجهة النظر التاريخية للأديان وفي مجال تصنيف الإخوان المسلمين كجمعية، فإن التعريف «إخوان» يستحق البحث. فكلمة «إخوان» مشتقه من كلمة «أخوة» - «أخ» وشائعة الاستعمال بين المسلمين عامة. وقد استعمل هذا اللفظ في العصور الإسلامية الوسطى لتسمية بعض الجمعيات من الإخوان كما هو معروف مثلاً عن «إخوان الصفاء» الذين قطنوا البصرة في القرن العاشر[١].

وتعاد للأذهان أيضاً حركة الإخوان الوهابية في المملكة العربية السعودية في بداية القرن العشرين[٢].

إلا أنه ليس من المعلوم لديَّ ما إذا كان اختيار الإخوان المسلمين لكلمة «إخوان» أسوة بإخوانهم في المملكة العربية السعودية بالنظر للأهداف خاصة. إذ إن كلمة الإخوان تعني الأخوة بين المسلمين، يتبدى ذلك من الروايات شبه الأسطورية التي تتحدث عن كيفية تأسيس الإخوان المسلمين. فقد سئل حسن البنا عما إذا كان الإخوان المسلمون هم جمعية أم طريقة أم نادٍ أم نقابة، فأجاب بأن ذلك «كله ليس مهماً إنما المهم أننا جميعاً أخوة في خدمة الإسلام».

إن تصنيف الإخوان المسلمين في زمرة التجمعات الدينية يجب أن يتم من خلال الجمعية. وهنا يكمن البعد التاريخي لذلك. إذ إن تصنيفهم كـ«إخوان» ليس دقيقاً بل مغاير للواقع. وإن ما فعله «فاخ» (WACH)[٣] مثلاً حين صنفهم «كجماعة إخوة دينية» يعتبر بعيداً عن الواقع وسيؤدي إلى تصنيف لا معنى له.

إن الجمعيات بمعنى اتحادات أو تعاونيات لم يرد ذكرها في الشرع الإسلامي وإنما جاء ذكر «شركة» أي اتحادات لغايات اقتصادية[٤]، ولم يوضع قانون للاتحادات إلّا قبيل نهاية الدولة العثمانية أي في عام ١٩٠٩. إلّا أنه وجدت تجمعات اجتماعية بشتى الأشكال أمثال الطوائف الحرفية أو روابط للرجال كانت موجودة في العصور الإسلامية الوسطى، لكن لا يمكن تسميتها اتحادات بالمعنى الحديث. وتعرف كلمة (اتحاد) على أنها لقاء واتحاد أشخاص متعددين وذوي مهن متعددة «يشكلون اتحاداً لا يتأثر بتغير أعضائه وذلك في سبيل هدف ليس بعابر ودستور يخدم ذلك الهدف ويقيد وينظم حدود التصرف لدى الأعضاء»[٥]. أما كلمة (جمعية) فقد استعملت من قبل النصارى في لبنان في أوائل القرن الثامن عشر للإشارة إلى اتحادات كنائسية إلّا أنها لم تستعمل هناك بمعنى اتحاد إلّا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر.

وفي عام ١٨٤٧ قام البروتستانت الأميركيون بتأسيس الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون التي ما زال دستورها محفوظاً حتى الآن[٦]، وكانت جمعية ثقافية ـ علمية. وبعد فترة قصيرة من ذلك، وفي إطار المنافسة لتلك الجمعية، قام اليسوعيون في بيروت بتأسيس الجمعية الشرقية عام ١٨٥٠. فأولى الاتحادات في الوسط العربي لم تقم إذن اعتماداً على الصور المأخوذة من أوروبا فحسب، ولكن من خلال المبشرين الغربيين

النصارى. وكان لهؤلاء مكانتهم في تطوير منهاج تعليمي حديث، فكان للنصارى السوريين بمساعدة من المبشرين يد طولى فيه. إذاً فقد كان لتلك الجمعيات دور هام في تطوير النهضة وإعادة الثقة بالنفس العربية كما ظهر ذلك واضحاً من خلال الآداب.

لذا فأولى الاتحادات كانت نصرانية وهي التي قادت التغريب وروجت للأفكار الغربية. وتطورت تلك الجمعيات تدريجياً إلى إطار منظم لدعم ذلك الاتجاه في المجال الاجتماعي خاصة. أما الاتحادات النسائية فيمكن فهم نشأتها وتطورها في لبنان في منتصف القرن التاسع عشر على سبيل المثال من ناحيتين: **الأولى**، أن الجمعيات كانت نتيجة للتغيرات الاجتماعية التي تمت إثر ازدياد النفوذ الغربي، **والثانية** أنها كانت بمثابة قوة تهدف نحو إحداث تغيرات اجتماعية، وذلك بغض النظر عن السؤال الذي قد يطرح نفسه وهو مدى الدور الذي أدته اتحادات لبنان النسائية في قيام الحركة النسائية.

كان للناحية الاجتماعية أهمية في تأسيس الجمعيات الخيرية التي بدأت بالظهور في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ثم ما لبث أن بدأ المسلمون بالمشاركة أيضاً في ذلك الصنف من الجمعيات. وسواء من ناحية النشاطات أم من الناحية العقائدية، فإن وجوه التقارب بين تلك الجمعيات الخيرية و«الإخوان المسلمين» كانت أكثر ما تكون من حيث الجمعيات العلمية. أما أهمها فكانت جمعية المقاصد الخيرية التي تأسست في بيروت عام ١٨٧٨ ويطلق عليها في كثير من الأحيان اسم «المقاصد» فقط، وهي الأولى من نوعها في لبنان ولازالت موجوده حتى الآن، وقد أدت دوراً هاماً في مجالات الثقافة والتعليم وفي المجال الصحي والسياسي أيضاً[٧]. وتوجد شواهد كثيرة تدل على أن تأسيس المقاصد إنما كان لغايات سياسية: فإن أحمد، شقيق مدحت باشا الذي كان يتقلد منصب حاكم سورية العثماني لعام ١٨٧٨ أدى دوراً كبيراً في حركة الإصلاح العثمانية واتهم فيما بعد بأنه كان يدبر لقيام سورية حرة وفصلها عن الدولة العثمانية، وقد دعم المقاصد بل ربما كان مؤسسها[٨]. ولكن، وبغض النظر عن دور مدحت باشا في تأسيس وانتشار المقاصد، فإن انتشارها السريع في لبنان وسورية وفلسطين يدل على أن المجتمع الإسلامي كان متعطشاً لذلك النوع من التجمعات.

فبعد فترة وجيزة من افتتاح مدارس المقاصد الخيرية أتيح لـ ٥٦٣ طالباً و٣٩٤ طالبة بالدراسة المجانية.

وتأسست الجمعية الخيرية في دمشق في تلك الفترة تقريباً، حيث كان الشيخ طاهر الجزائري (١٨٥١ - ١٩٢٠) من روادها[٩]. ويعتبر الشيخ طاهر الجزائري من شخصيات النهضة الإسلاميه والقومية العربية الأفذاذ. وفي عام ١٨٧٩ افتتحت الجمعية في دمشق ٦ مدارس للبنين ومدرستين للبنات، إلّا أنه ليس من الواضح ما إذا كانت الجمعية الخيرية مستقلة بنفسها أم كانت تتبع للمقاصد. وأما في مصر فقد قام عبدالله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦)، الذي كان صحافياً ومن أوائل المنادين بالقومية المصرية[١٠]، بتأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية في الإسكندرية عام ١٨٧٨، إذ إن تأسيس الجمعيات لم يكن مقتصراً على منطقة سورية ولبنان فحسب. وبالرغم من أن الجمعية في الإسكندرية لم تدم طويلاً، إلّا أنه أعيد تأسيسها مرة أخرى تحت الاسم نفسه، في القاهرة عام ١٨٩٢، وانتمى إليها عالم النهضة الإسلامية الكبير الشيخ محمد عبده ولحقه فيما بعد سعد زغلول ولطفي السيد. ولا تزال تلك الجمعية موجودة حتى الآن[١١].

وتشير أسماء أهم أعضاء تلك الجمعيات الخيرية إلى أهدافها العامة: إصلاح المجتمع في مجال التربية خاصة، لكي يتمكن الفرد من الحفاظ على الفضائل والتمثل بالمثل الإسلامية العليا والتغلب على الشعور بالنقص حيال أوروبا. وبذلك فإن نشاطات تلك الجمعيات لها صبغة سياسية عامة.

وفي نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تم تأسيس عدة جمعيات سياسية محضة[١٢] ارتبطت بتطور القومية العربية. وتمكنت تلك الجمعيات السياسية بفضل تبنّي فكرة القومية العربية من التغلب على ضرورة الارتباط بالجمعيات الدينية التي كانت ولا تزال بمثابة القاعدة بالنسبة للجمعيات الخيرية. أما من ناحية الأهداف فإن الجمعيات السياسية يمكن أن تقسم وبوجه عام إلى قسمين:

فئة تسعى للانفصال الكلي عن الدولة العثمانية، وفئة أخرى تطالب باللامركزية. إلّا أن المطالبة باللامركزية فقط ربما كانت يهدف التغطية خوفاً من التعرض للعقاب من قبل

العثمانيي، وربما كان ذلك هو السبب الذي يكمن خلف تأسيس «حزب اللامركزية العثمانية» في القاهرة عام ١٩١٢[١٣]. وقد جاءت تسمية حزب اللامركزية العثمانية مغايرة لتسمية معظم التجمعات السياسية في ذلك الحين، إذ استعملت كلمة (حزب) التي ما زالت سائدة لدى الأحزاب السياسية حتى يومنا هذا. ففي نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان هناك تداخل ما بين عبارتي (جمعية سياسية) و(حزب) حيث استعملت كل كلمة عوضاً عن الأخرى: فكلمة حزب بمعنى تحزب سياسي كانت تعادل كلمة جمعية بالمعنى العام كاتحاد.

ربما كانت الجمعيات السياسية هي السبب الأساسي الذي دعى الدولة العثمانية إلى سن أول قانون اتحادات لكي تتمكن من الضغط على نشاطات الجمعيات السياسية تحت مظلة قانونية. فقد جاء في البند رقم ٤ لقانون الجمعيات العثماني من ٢٩ رجب ١٣٢٧ (١٣ آب/أغسطس ١٩٢٥) منع الجمعيات من ممارسة أي نشاط سياسي[١٤]. وبكلمة أخرى فإن ذلك يعني حظر ممارسة أي نشاط سياسي مهما كان، وذلك في فترة لم يتواجد فيها قانون يتعلق بالأحزاب السياسية، في حين أن الجمعيات كانت تمارس فيها الأعمال الحزبية. وقد برهن التاريخ على عدم جدوى هذا القرار.

أما أعضاء تلك الجمعيات السياسية فكانوا بالدرجة الأولى من الشباب الصاعد من الذوات أبناء الملاكين. فكثير من أبناء العوائل المتنفذة في سورية أمثال القوتلي والأيوبي ومردم وأتاسي وجابري وعظم كانوا ينتمون أثناء فتوتهم لتلك الجمعيات القومية - العربية. وكان لهم فيما بعد دور هام في السياسية السورية في الثلاثينيات والأربعينيات وحتى في الخمسينيات[١٥].

وبالإمكان اعتبار أعضاء الجمعيات السياسية والخيرية بأنهم طبقة بورجوازية وطنية صاعدة تحاول الصمود وإثبات الذات أمام الدولة العثمانية والإمبريالية الغربية وذلك من النواحي السياسية والاقتصادية.

إلا أن الوضع يختلف تماماً بالنسبة للجمعيات الإسلامية في العشرينيات ومنها «الإخوان المسلمين» الذين كانوا يمثلون طبقة صغار الكسبة الصاعدة التي كانت تحاول إثبات نفسها في سورية ليس أمام الانتداب فقط بل أيضاً أمام الطبقة العليا الجديدة. لقد كان

الهدف الأساسي لتلك الجمعيات هو إصلاح المجتمع من خلال إعادة الفهم الصحيح للإسلام. وبما أن القيم الأوروبية كانت بمثابة مقياس ذلك فإن التناقض كان بيّنا، وقد تم ذكر ذلك مراراً عند التعرض للجمعيات الإسلامية في مصر[١٦]. وقد شارك حسن البنا قبل تأسيس «الإخوان المسلمين» منذ حداثة عمره بجمعيات ذات أهداف مشابهة لما ذكر آنفاً[١٧]. وفي بداية عهدهم، لم يتميز الإخوان المسلمون عن غيرهم من الجمعيات الإسلامية.

هوامش الفصل الأول

(١) انظر GRUNEBAUM 57, Rem. 45.
(٢) انظر RENZ 1064- 68, IHWAN EL (2).
(٣) WACH, Sociology 137.
(٤) SCHACHT, 155.
(٥) انظر موسوعة بروكهاوس الألمانية، مادة VEREIN
(٦) ZDMG 2, 1848, 384.
(٧) انظر SCHATKOWSKI III, Erziehungswesen, HANF 209
(٨) STEPPAT, Notabeln 640.
(٩) خطيب ١٠٦
(١٠) HOURANI, 196.
(١١) BERGER 91 EL (2) DJAMIYYA.
(١٢) انظر DJAMIYYA, EL (2) ii 429, HOURANI) (KEDOURY HIZB EL (2) iii 514,
(١٣) ANTONIUS, 109..
(١٤) النص عند SADIR 407-411
(١٥) انظر في لائحة أعضاء الجمعيات عند DAWIN 174 FF وبخصوص الجمعيات مع ذكر الأعضاء عند QUDAMA 294.
(١٦) انظر BERGER 91, HEYWORTH DUNE II.
(١٧) انظر حسيني ١و٩

٢

الجمعيات الإسلامية في سورية أثناء عهد الانتداب

لا يمكن فهم نشأة الإخوان المسلمين في سورية أثناء عهد الانتداب إلّا بعد المقارنة مع تطور الجمعيات الإسلامية المشابهة سواء أكان ذلك من ناحية الأعضاء أو التنظيم أو العقيدة. فعلى الرغم من أن الإخوان المسلمين في مصر كانوا بمثابة «المثل المحتذى» للإخوان المسلمين في سورية إلّا أنه لا يمكن اعتبار هؤلاء بأنهم مجرد «استيراد» مصري.

وسيتم التعرض في التالي إلى بعض الجمعيات الإسلامية التي كانت إلى حد ما «حديث المجتمع» مما أدى إلى كتابة بعض المعلومات عنها في المصادر المتوفرة لدينا. إلّا أن المصادر في هذا الشأن بالذات كانت أشد ضحالة مما هو الأمر بالنسبة للإخوان المسلمين، إذ تفتقد المعلومات الهامة التي تتعلق مثلاً بتعداد الأعضاء أو الوضع المالي لتلك الجمعيات، الأمر الذي مكّن «برغر» (BERGER) من التعرض للجمعيات الخيرية في مصر، ونظراً ما لذلك من الأهمية لوصف الجمعيات.

كذلك لم يكن بالمستطاع معرفة ما إذا كانت الجمعيات قد تمكنت من الاستمرار منذ العهد العثماني وحتى فترة الانتداب. إلّا أن ذلك يبدو مرجحاً بالنظر إلى الحرب العالمية الأولى التي تقع بين الفترتين. فأولى الجمعيات المعروفة أثناء فترة الانتداب كانت «الجمعية الغراء» التي تأسست في أوائل العشرينيات من قبل «العالم» والأستاذ الثانوي محمد هاشم الخطيب الحسيني (أنظر ملحق رقم ٤، سيرة ذاتية رقم ١٥). وكان تأسيس «الجمعية الغراء» بمثابة احتجاج ضد سياسة قوة الاحتلال في مجال التربية والتعليم، فقد كافحت الجمعية من أجل تدريس الدين الإسلامي وقامت بتأسيس مدارس دينية خاصة، يتم التدريس بها من قبل العلماء. وكان ارتداء «الطربوش» من قبل الأعضاء من الأمور المتعمدة ضد موجة التغريب. ولقيت الجمعية صدى جيداً من قبل عامة الشعب.

إلا أن محمد هاشم الخطيب الحسيني استقال بعد فترة وجيزة من العمل مع الجمعية، وتحولت إدارتها لمحمد الدقر ثم بعد ذلك إلى ابنه أحمد الدقر. وهناك عضو بارز آخر من عائلة الدقر ينتمي للجمعية وهو الشيخ على الدقر[١] كان يلقب بـ«عالم»[٢] ويتبع الطريقة (الصوفية) التيجانية (محادثة مع م. العظمة)، بل ربما كان يرأس تلك الطريقة في دمشق، فقد ورد ذكره مرة بلقب مرشد[٣]

كانت تلك حالة فريدة أن ينتسب شخص إلى إحدى الفرق الصوفية ولجمعية إسلامية في الوقت ذاته، ولكنها تبيّن أيضاً المشاكل التي قد تنتج من ذلك. فحسب المعلومات المستقاة من مظهر العظمة كان انتساب علي الدقر إلى الطريقة التيجانية من الأسباب التي أدت بمحمد هاشم الخطيب إلى الاستقالة من تلك الجمعية، حيث إن أذكار تلك الطريقة كانت تتضمن كلمات تتعارض مع ما جاء في القرآن الكريم. ويظهر ذلك بدايات التوتر بين الطرق الصوفية والسلفية.

وكان للجمعية أيضاً نشاط سياسي سيتم التعرض له بإسهاب فيما بعد، برز فيه عبد الحميد الطباع الذي ينتسب إلى عائلة عريقة[٤] ويعمل تاجراً وانتخب كعضو في البرلمان عام ١٩٤٣. وهناك تاجر آخر ينتمي إلى «الجمعية الغراء» وهو محمد سعيد صادق.

وقد استرعى نشاط «الجمعية الغراء» السياسي اهتمام قوة الانتداب البريطانية عام ١٩٤٢، وأطلقت عليها اسم «الحزب السوري». ويوجد تقرير عن تلك الجمعية محفوظ في وزارة الخارجية البريطانية، ورد فيه أيضاً اسم أحمد الصابوني الذي ذاع اسمه عام ١٩٣٥ إثر احتجاجات حلب ضد إغلاق مدارس الكتاب من قبل حكومة الانتداب[٥] وكان من أعضاء الجمعية البارزين[٦].

ووصفت الجمعية كما يلي :

«إن الجمعية الغراء تتدخل في السياسة بفضل تأثيرها على السذج من الشعب، وإثارتها للعصبية الدينية لدى المسلمين وتنظيم المظاهرات ضد الحكومة للاحتجاج ضد الترخيص الممنوح من الحكومة «ضد الممارسات اللاأخلاقية بشتى أنواعها»، مما يعني سفور النساء وحضور النساء لدور السينما والملاهي وعلمنة مناهج التدريس».

وسيتم التعرض فيما بعد بإسهاب للقلاقل السياسية التي أوجزنا ذكرها أعلاه مع الإشارة إلى أنه ينبغي الاحتراس من بعض التعابير مثل «تعصب المسلمين»، إذ إن «الجمعية الغراء» لم تكن بحال من الأحوال جمعية دينية بحتة ولم يقتصر نشاطها على المجال الثقافي في أمور التربية والتعليم، على العكس من جمعية الهداية الإسلامية التي سيأتي ذكرها فيما يلي :

فقد تأسست جمعية الهداية الإسلامية عام ١٣٤٩ (١٩٣٠/٣١)، وكان كامل القصار، وهو رجل دين وقاض، أحد أهم وأشهر شخصيات تلك الجمعية.

ومن الأعضاء القياديين البارزين في جمعية الهداية الإسلامية كان سليمان العظمة. وعائلة العظمة كانت مرموقة لامتلاكها الأراضي الزراعية وممارستها للتجارة[٧]. وسليمان العظمة هو الوحيد ممن سيرد ذكرهم من أعضاء الجمعيات بما يشمل الإخوان المسلمين وعرف عنه بأنه كان ملاكاً ومزارعاً.

وقد أصدرت الجمعية لفترة قصيرة مجلة خاصة بها. ولم تعرف لتلك الجمعية أية نشاطات سياسية أو أي منهج يذكر، إلّا أن تسميتها تشير إلى أهدافها. فعلى النقيض من «الجمعية الغراء»، التي قد يرمز اسمها أيضاً إلى جمعية ثقافية غير دينية، فإن كلمة

(هداية) تدل إلى أن فئة متدينة تقف خلف تلك الجمعية، فإن كلمة «هداية» تعني الدلالة إلى الطريق السوي ـ كما جاء في الآية السادسة من سورة الفاتحة.

كانت أولى الاتصالات بين «جمعية الهداية الإسلامية» و«الإخوان المسلمين» في مصر عام ١٩٣٥ عندما قام اثنان من أعضاء الإخوان المسلمين بمصر بزيارة إلى فلسطين وسورية للتعارف وجمع المعلومات. وفي القدس قام الحاج أمين الحسيني بإرشادهم إلى جماعة «الهداية الإسلامية» في دمشق.

يصعب التأكد من صحة التقرير الموجود في وزارة الخارجية البريطانية الذي فحواه أن مصطفى السباعي «زعيم الإخوان المسلمين في سورية، كان يرأس سابقاً فرع حمص لجمعية الهداية الإسلامية المصرية»[٨]. إلّا أن ذلك يبدو بعيداً عن الصحة. فليس من المحتمل أن تكون تلك الجمعية المصرية التي أورد «هايورث دون»[٩] اسمها مرة واحدة في لائحة الجمعيات المصرية ولا توجد عنها أية معلومات أخرى، بذلك الانتشار بحيث لا يكون لها فرع في دمشق فقط بل أيضاً في حمص. كما أنه يصعب التصديق بأن مصطفى السباعي كان يرأس تلك الجمعية في حمص، إذ إنه ولد في حمص عام ١٩١٥ وغادر للدراسة في مصر وله ١٨ عاماً. وعندما عاد إلى حمص لفترة قصيرة عام ١٩٤١ كان منهمكاً بتأسيس جماعة الإخوان المسلمين، لذا فليس من المحتمل أن يكون قد قاد جمعية وهو في حداثة عمره .

أما «جمعية التمدن الإسلامي» فإن المعلومات المتوافرة عنها تزيد عن مثيلاتها وذلك بفضل مجلة «التمدن الإسلامي». فقد تأسست عام ١٩٣٢/٣١[١٠] وكان بها أعضاء «عاملون» وأعضاء «مؤازرون»، والهيئة الإدارية كانت تتألف من ١٥ عضواً وتنتخب سنوياً. وعرف أعضاء مجلس الإدارة للفترة ما بين ١٩٣٦ حتى ١٩٣٩، أما مهن أعضاء المجلس عام ١٩٣٦ فهي كما يلي: فقيه، طبيب، محامٍ، أديب، لغوي، وخطيب. وأما أعضاء الإدارة لعام ١٩٣٩ فقد صنف خمسة «كشيخ» واثنان من المحامين وثلاثة أطباء وأربعة أساتذة، ما يعني عادة أستاذاً جامعياً أو مدرساً للمرحلة الثانوية، وواحد لم تذكر مهنته (الصفحة الخارجية للمجلة (١٣٥٧) تمدن ٢,٤). إذاً،

فقد أسندت قيادة الجمعية إلى نخبة جيدة من طبقة صغار الكسبة مع الأخذ بعين الاعتبار بأن تحصيل العلوم، سواء أكانت حديثة، كمهنة الطب، أم تقليدية كالفقه، هي التي هيأت لتقلد مناصب اجتماعية جيدة.

إن بعض أعضاء مجلس الإدارة كانوا ينتمون إلى عائلات عريقة من ذوي النفوذ في دمشق أمثال أحمد مظهر العظمة الذي (ما زال حتى الآن) يمارس مهنة المحاماة في دمشق ويحرر منذ عام ١٩٣٥ مجلة «التمدن الإسلامي». أما أحمد بهجت البيطار فإنه ينتمي إلى عائلة علماء مرموقة متشعبة الفروع، وكذلك كان حسن الشطي من عائلة علماء عريقة ومرموقة، وعائلة الخاني كانت ممن خرجت الكثير من العلماء، ومن الجدير بالذكر أن عدداً غير قليل من أبنائها كان لهم دور في نشر الطريقة الصوفية النقشبندية[١١]. وانتمى ثلاثة من أبناء هذه العائلة إلى مجلس إدارة جمعية التمدن الإسلامي هم: خالد الخاني عام ١٩٣٦، وعبد الرحمن الخاني عامي ١٩٣٦ و١٩٣٩، ومحمد جميل الخاني. ويبدو أن الأخير، أي محمد جميل الخاني هو العضو الوحيد في جمعية التمدن الإسلامي الذي أتم دراسته في دول أوروبا إذ درس الطب في جامعة السوربون (فرنسا).

أما من الناحية السياسية فمن المهم أن نذكر أن اثنين من أعضاء مجلس الإدارة انتميا إلى الكتلة الوطنية حتى عام ١٩٣٦، وأيدوا فيما بعد سياسة عبد الرحمن الشهبندر، وهم عارف التوأم[١٢] والمحامي وحيد الحكيم.

وبالرغم من أن مجلس الإدارة كان ينتخب سنوياً إلّا أن أعضاء إدارة الجمعية كانوا شبه ثابتين: إذ إن ٩ من مجموع ١٥ عضواً إدارة تواجدوا في عامي ١٩٣٦ و١٩٣٩ إلّا أنهم تقلدوا وظائف أخرى.

وكان لدى الجمعية شعب خارج دمشق أيضاً، يدل على ذلك تقرير عن حفلة افتتاح أحد الفروع في يبرود عام ١٩٣٧[١٣].

اهتمت الجمعية بشكل خاص في التربية والتعليم فكانت تدير مدارس خاصة معترفاً بها حكومياً. وزادت أهمية تلك المدارس بعد إغلاق المدارس الفرنسية عام ١٩٤٥: ففي

أوائل عام ١٩٤٦ تم افتتاح مدرسة «التمدن الإسلامي الثانوية»، وكان قد خطط لذلك قبل فترة طويلة إلّا أن الافتتاح لم يكن ممكناً قبل إغلاق المدارس الفرنسية.

وأشرفت الجمعية أيضاً على «الرابطة الأخوية لمساعدة فقراء الطلبة» التي كان المهندس عمر عدنان الشلق من مؤسسيها، وهو العضو الوحيد الذي تخرج من كلية ومارس مهنة هندسية من بين أعضاء منهم عدد لا بأس به من الأطباء.

ومن الجدير بالذكر اهتمام الجمعية بالقضية الفلسطينية أثناء الاضطرابات في فلسطين عام ١٩٣٦. ففي ذكرى إسراء الرسول (ﷺ) قامت الجمعية بجمع التبرعات وأرسلتها إلى «لجنة إعانة المنكوبين في القدس» التي كان مفتي القدس الحاج أمين الحسيني يرأسها.

إن أوجه التشابه بين جمعية التمدن الإسلامي والإخوان المسلمين لم تكمن فقط في نشاطها، فهناك أعضاء أمثال أحمد مظهر العظمة ومحمود الشقفه ممن كانوا ينتمون في الوقت نفسه، إلى الإخوان المسلمين. ومنهم من قاد الإخوان المسلمين فيما بعد أمثال محمد المبارك وعمر بهاء الدين الأميري وكانوا يساهمون بالكتابة في مجلة «التمدن الإسلامي»، أما معروف الدواليبي فكان وكيلاً للمجلة في حلب، إلّا أن الذين كتبوا في المجلة لم يكونوا كلهم من الأعضاء أو المقربين من الجمعية فقط، فالمجلة تحتوي أيضاً على مقالات لمحمد كرد علي وعبد الرحمن الشهبندر ولطفي الحفار.

وللتعرف إلى عقيدة الجمعية يكفي الاطلاع على صفحة الغلاف لمجلة «التمدن الإسلامي»، حيث كانت تنشر عقيدة الجمعية لفترة من الزمن ابتداء من عام ١٩٣٧، وسوف يأتي ذكر ذلك في إطار استعراض عقيدة الإخوان المسلمين حيث إن هناك تشابهاً واضحاً بين عقائد الجمعيتين. إلّا أن الإشارة إلى اسم الجمعية يكفي حالياً إذ إن ذلك يعبر ويشير إلى اتجاهها. فإن تبنيها للحضارة الإسلامية يعني تمييزها عن الحضارات الأخرى وبخاصة الحضارة الغربية، مع التأكيد والتركيز على أصالة الإسلام وعلى حضارتهم وتاريخهم القديم. وهنا يكمن تميزهم عن العلمانية التي تدعو للتحرر من قيود الدين دون التخلي عن القومية العربية، كما يبين نشاط الجمعية تجاه القضية الفلسطينية.

وأثناء ذكر أهم الجمعيات من خلال التسلسل التاريخي لا بد من التعرض، ولو بتحفظ، إلى جمعية العلماء التي تأسست عام ١٩٣٧ إذ إنها تميزت عن غيرها من الجمعيات بأنها كانت إلى حد ما بمثابة جمعية نقابية للعلماء. وبالطبع فإن خدمة الإسلام كان أحد أهدافها الأساسية، إلّا أن ذلك الهدف كان متوقعاً من «العلماء». وبالإمكان مقارنة الجمعيات الأخرى بجمعيات «العوام» الدينية، مع الأخذ بعين الاعتبار بأن العلماء ليسوا أصحاب مهنة بالمعنى الذي يعرف في دول الغرب.

أما مؤسس الجمعية فهو كامل القصاب الذي كان من الشخصيات المرموقة ومن رجالات حركة القومية العربية منذ الحرب العالمية الأولى. وكان قد تعاون مع عبد الرحمن الشهبندر قبل فترة الانتداب ومن الرؤساء القياديين للثورة السورية عام ١٩٢٥ مما أدى إلى نفيه، ولكنه عاد إلى دمشق عقب العفو في عام ١٩٣٧ وقام بتأسيس «جمعية العلماء».

ومن أعضاء الجمعية محمد جميل الشطي صاحب المؤلف الهام عن أعيان دمشق في القرن الثاني عشر والنصف الأول من القرن الثالث عشر الهجري. وفي عام ١٩٣٨ افتتحت جمعية العلماء نادياً، يتبين من التقرير عن حفلة الافتتاح بأنه كان يخطط لإنشاء مدرسة عليا لعلوم الشريعة وهي كلية الشريعة التي تم افتتاحها في دمشق عام ١٩٤٢.

إلّا أن جمعية العلماء تخرج إلى حد ما عن إطار الجمعيات الأخرى التي نحن بصدد التطرق لها. فقد جاء في ملاحظة أوردها تقرير بريطاني عن مؤتمر للعلماء عقد عام ١٩٤١ ورأسه كامل القصاب بأن المؤتمر قوبل من قبل شباب المسلمين بنوع من التحفظ لخشيتهم من أن يسعى العلماء «بطرق رجعية» إلى عرقلة مسيرة التقدم والحرية[١٤]. إلّا أن تلك الملاحظة لا توضح المقصود بـ«الأوساط الشابة» من المسلمين وعما إذا كانت تشمل أيضاً أعضاء الجمعيات الأخرى. ومما يشير إلى وجود توترات بين تلك الجمعيات وجمعية العلماء، أن جمعية رابطة العلماء التي تم تأسيسها في عام ١٩٤٦، انتمى لها الإخوان المسلمون وجمعية التمدن الإسلامي والجمعية الغراء وجمعية الهداية الإسلامية ما عدا جمعية العلماء. وفي انتخابات عام ١٩٤٧ رشح كامل القصاب نفسه على لائحة أخرى غير تلك التي للائحة رابطة العلماء.

ويتبين من اسم جمعية التوجيه الإسلامي بأن المراد منها توجيه النفس والمجتمع حسب تعاليم الإسلام.

وبالرغم من أنه لا يوجد الكثير من المعلومات عن تلك الجمعية إلّا أنه لا يمكن الادعاء بأنها كانت عديمة الأهمية، فكثيراً من المعلومات ما ورد اسمها في بيانات الجمعيات الإسلامية في قضية فلسطين عام ١٩٤٨، وذلك إلى جانب الإخوان المسلمين وجمعية التمدن الإسلامي والجمعية الغراء وجمعية العلماء. وذكر أن حسن الميداني كان يرأس تلك الجمعية أما حسن حبنكة الذي كان أحد التلاميذ في مدارس الجمعية الغراء، فقد انتمى أيضاً إلى جمعية التوجيه الإسلامي. ويذكر كذلك حسين الخطاب، الذي ولد عام ١٩٢٠ وكان أحد تلاميذ حسن حبنكة. وهناك أيضاً معهد التوجيه الإسلامي الذي كان حسين الخطاب مدرّساً به، وكان نائباً أثناء الوحدة بين مصر وسورية[١٥].

وبخصوص جميعة التعاون الإسلامي فلا توجد إلّا معلومات ضئيلة عنها. إلّا أن اسمها يبرز دور التعاون في المجتمع الإسلامي، فكلمة التعاون تشير إلى العامل الاجتماعي أي مساعدة الفقراء واليتامى بما يشابه وظائف لجان التعاون لدى الإخوان المسلمين.

أما رئيس الجمعية لعام ١٩٤٦ فكان يدعى عبد الرزاق الحمصي ولكن جاء في بأن رئيس الجمعية كان اسمه محمد آقبيق.

ومن الأعضاء الاخرين طبيب اسمه صلاح خيرالله الذي انتمى في حماه إلى جمعية إسلامية لا يعرف عنها أي شيء سوى أن اسمها جمعية الأمل والبر الإسلامية.

لذلك فإن المعلومات عن الجمعيات خارج دمشق تبدو ضحله جداً. ولكن وجدت جمعية في حلب لم يعرف عنها أكثر من مجرد اسمها، وهي جمعية البر والأخلاق ترأسها المحامي محمد الحكيم الذي رأس أيضاً رابطة العلماء التي تأسست في حلب عام ١٩٤٦.

ويروى عن الجمعية بأنها جمعت التبرعات من أجل تأسيس الكلية الإسلامية في حلب.

اسم جمعية البر والأخلاق يشير إلى جانب هام من الاتجاهات الحديثة في الإسلام وهو التركيز والخوف على الآداب والأخلاق العامة، تدل على ذلك تسميات عدد كبير من الجمعيات الإسلامية. ومن المفيد أن نذكر اسم جمعية الأخلاق الأدبية في مصر التي انتمى إليها وعمل بها حسن البنا حين كان عمره ١٢ عاماً ووجدت في مصر[١٦] وفي لبنان جمعيات سميت بمكارم الأخلاق الإسلامية. وفي العام ١٩٠٠ وجدت في مصر مجلة اسمها: «مكارم الأخلاق الإسلامية»[١٧]. أما جمعية بيروت فقد وصفت بأنها جمعية دينية خلقية ثقافية واجتماعية، وكان برنامجها يدعو إلى تقوية العقيدة والدعوة إلى الإصلاح ومكافحة البدع والدفاع عن الإسلام ونشر العقائد والثقافة والتذكير بثقافة الإسلام الزاهية وتقوية روح التعاون والحث على إخراج الصدقات.

وفي إطار التحدث عن الجمعيات في حلب لا يغفل ذكر شخص هام وهو نجيب باقي. وهو بمثابة المثال المعبر عن طبقة التجار الحلبية الناهضة «تاجر تراكتورات» مع وجود ميول قومية.

فكان يقوم «باستيراد الآلات الزراعية وتشجيع المزارعين على استعمالها». أما من الناحية السياسيه فكان من مؤيدي الملك فيصل وانتمى فيما بعد للكتلة الوطنية. وفي عام ١٩٢٠ قام بتأسيس الميتم الإسلامي وولي في عام ١٩٤٣ رئيساً للكلية الإسلامية في حلب وفيما بعد ناظراً للجمعيات الخيرية الإسلامية.

إن هذه المعلومات التي وردت عن الجمعيات الإسلامية في سورية في الثلاثينيات والأربعينيات تدل على أنها كانت جمعيات مدن، وأن قادتها كانوا ينتمون إلى نخبة متمثلة بصغار الكسبة من العلماء ومدرسي المعاهد الثانوية والجامعات والأطباء والمحامين والقضاة وكذلك الطبقة المتوسطة من التجار. أما الملاكون أمثال سليمان العظمة والمهندس عمر عدنان شلق فإن وظائفهم شذت عن ذلك. ومن تلك الشخصيات المرموقة لا يعرف سوى عن محمد جميل الخاني بأنه أتم دراسته العليا في دول أوروبية.

وانتمى عدد غير قليل من نخبة أعضاء الجمعيات الإسلامية إلى عائلات من ذوي النفوذ، إلّا أنه لم يوجد أي واحد منهم تمتع بمكانة اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية

تخول تصنيفه من الطبقة العليا. كذلك كان الحال مع عبدالحميد الطباع الذي انتخب عام ١٩٤٣ عضوا في البرلمان، إذ إن سبب نجاحه هذا لا يعود إلى نفوذه السياسي وإنما لعلاقاته مع الجمعيات، وهو بذلك بمثابة نموذج معبر يدل على تمكن التنظيمات الحديثة في إطار الجمعيات من مساعدة طبقة صغار الكسبة الناهضة في الوصول إلى نفوذ اجتماعي وسياسي أفضل.

لقد كان الهدف الأساسي لتلك الجمعيات هو تجديد الإسلام في المجتمع، يتبين ذلك من تنظيمات تلك الجمعيات وتسمياتها. وتركزت نشاطاتهم بالدرجة الأولى على الناحية الدينية ـ الثقافية، إلّا أن ذلك لا يعني أنه لم يكن أيضاً سياسياً، إذ إن الدافع وراء نشاطات تلك الجمعيات كان إثبات الشخصية باسم الإسلام أمام السيطرة الأجنبية للانتداب الفرنسي وضد التغييرات التي سيحدثها التأثير الغربي.

هوامش الفصل الثاني

(١) FO 371-2840-34-2729.

(٢) حصني، ص ٨٨٧

(٣) Mg 13.11.49.

(٤) حصني، ص ٨٧١

(٥) OM 15 (1935)123.

(٦) FO 226-233-31-236.

(٧) حصني، ص ٨٤٩

(٨) FO 381-40306-4608.

(٩) HEYWORTH DUNNE 90.

(١٠) **مجلة التمدن**، ٣ (١٩٥٦) ٦، ١٦١

(١١) حصني، ص ٨٨٦

(١٢) ورد ذكره كعضو في لوائح مجالس الإدارة للجمعيتين وما عدا ذلك فلا تذكر أية معلومات عنه سوى تحوله إلى جماعة الشهبندر (انظر Fo 371-4826-2143-23280

(١٣) مجلة **التمدن** صفحة الغلاف ٢ (١٣٥٦) ٨

(١٤) أنظر ٤١.١٢، Fo 684,300 GARDNER DIARY 14

(١٥) QUDAMA 377.

(١٦) HEYWORTH - DUNNE 90.

(١٧) MAHAFIZA 257.



٣

ظهور تنظيم الإخوان المسلمين في سورية

أ ـ تاريخ تطور المجموعات الأولى

ليس لدى الإخوان المسلمين في سورية «تاريخ ميلاد» كما لإخوانهم في مصر، إنما تم ذلك من خلال انصهار عدة جمعيات إسلامية في عام ١٩٤٦/٤٥ كانت قد تأسست في أوائل الثلاثينيات والأربعينيات[١] تحت قيادة مصطفى السباعي.

إلا أن بدايات الإخوان المسلمين ربما كانت تحت اسم «شباب محمد» أو «الشبان المسلمين». فقد تشكلت في حمص عام ١٩٣٤ الرابطة الدينية لشباب محمد من قبل شخص يدعى أبو السعود عبد السلام[٢]، إلّا أنه لم يكن يأبه دائماً بالتسمية الصحيحة للجمعية، يتبين ذلك من الرسالة الموجهة من محافظ حمص إلى وزير الداخلية السوري بتاريخ ٧ شباط ـ فبراير ـ ١٩٣٩، والتي ما زالت محفوظة في مركز الوثائق التاريخية في دمشق، يحيطه بها علماً عن رسالة موجهة من قبل جمعية العلماء وجمعية الشبان المسلمين إلى رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء والمندوب السامي الفرنسي. هذا الخطاب كان موقعاً من أبو السعود عبد السلام. إذاً، فقد كان لدى أبو السعود عبد السلام في الوقت نفسه، ارتباط مع «شباب محمد» و«الشبان المسلمين» في حمص وكذلك مع

جمعية العلماء. وقد احتج ذلك الخطاب ضد:

١ ـ نظام الطوائف دون أن يذكر المراد من ذلك تماماً.
٢ ـ إقحام النفوذ الأجنبي في الأمور الدينية.
٣ ـ استعمال كتب لتدريس التاريخ في المدارس الفرنسية تحتوي على انتقادات لشخصية الرسول (ﷺ)[٣].

ربما كان المقصود من النقطة رقم ٣ كتاب «تاريخ فرنسا» "HISTOIRE DE FRANCE" الذي تقدمت جمعية التمدن الإسلامي عام ١٩٣٦ في شأنه بورقة احتجاج إلى رئيس الوزراء، إذ يروى عن ذلك الكتاب بأنه أورد في الصفحة ١٨ بأن العرب كانوا يتبعون ديناً كاذباً دعا إليه محمد (ﷺ)[٤].

ومن الثابت أنه أسست في حلب عام ١٩٣٦ جمعية كانت بمثابة المنطلق للإخوان المسلمين. ففي ذلك العام أسست «دار الأرقم»[٥] برئاسة عمر بهاء الدين الأميري الذي عين فيما بعد رئيسا مساعداً للإخوان المسلمين في سورية. وتحولت «دار الأرقم» هذه فيما بعد إلى «دار الشبان المسلمين» في حلب، وكانت بمثابة نادٍ رياضي وثقافي.

يذكر أن الإخوان المسلمين في مصر لم يبدوا اهتمامهم بجمعيات كهذه إلّا ابتداء من عام ١٩٣٥. غير أنه في ذلك العام تمت رحلة تعارف وجمع معلومات إلى دمشق وسورية من قبل عبد الرحمن أفندي الساعاتي ومحمد أفندي أسعد الحكيم في لبنان. وفي القدس توثقت الصلات مع الحاج أمين الحسيني التي استمرت لفترة طويلة وكان لها أهمية من الناحية السياسية. وقد زكى الحاج أمين الحسيني الزائرين لدى جمعية الهداية الإسلامية في دمشق. وفي تقريرهم عن زيارتهم لإخوانهم المسلمين ذكروا ما يلي:

«كانوا إخواناً مسلمين، على الرغم من أننا لم نكن نعرف عنهم بعد، إذ كانوا سفراء لمبادئ الإخوان المسلمين يقومون بنشرها في دمشق... قد عرفناهم بأنفسنا على أننا من الإخوان المسلمين ولم ينكروا ذلك علينا».

ويتبدى من ذلك التقرير مدى الغبطة التي يتمتع بها الداعية المبشر حين يلتقي في بلاد

نائية مع إخوان له في الدين ثم يورد في تقريره بأن الجمعيات الإسلامية في دمشق في ذلك الحين ـ دون أن يحدد أيها بالضبط ـ كانت تبدي تشابهاً ملحوظاً مع الإخوان في مصر، مؤكداً بذلك ـ بصوره غير مباشرة ـ ما ذهب إليه «ميتشل»[٦] بأن الإخوان المسلمين في مصر في أوائل عهدهم ما كانوا يتميزون كثيراً عن الجمعيات الإسلامية الأخرى.

ويرى الحسيني أن تطور تنظيم الإخوان المسلمين في سورية كان نتاجاً لمؤتمرات متتابعة. ففي عام ١٩٣٧ عقد مؤتمران في حمص، وفي عام ١٩٣٨ تم تنظيم مؤتمر ثالث في دمشق، وأوردت مجلة «التمدن الإسلامي» بأن «شباب محمد» كان لهم في العام ذاته مؤتمر في دمشق[٧]. وحسب ما أورد الحسيني فقد تم الاتفاق في هذا المؤتمر على أن تكون دار الأرقم في حلب بمثابة المكتب الرئيسي لجميع الجمعيات في سورية. ويعتقد الحسيني بأن مجموعات الإخوان المسلمين قد أصبحت في ذلك الحين متطورة في تنظيمها إلّا أن ذلك الرأي لا يبدو صائباً. إذ كان «شباب محمد» في دمشق عام ١٩٤١ تحت قيادة عبد الوهاب الأزرق لا يتعدون كونهم اتحاداً طلابياً للمدارس الثانوية، بينما حظيت كل من «الجمعية الغراء» و«جمعية العلماء» بنفوذ أكبر، بل كانت كل مجموعة تتنافس لكسب أولئك الشباب[٨]. وقد أفاد رجل المخابرات البريطاني في حمص في تقريره لعام ١٩٤٤ بأنه لم تكن توجد إلّا اتصالات محدودة بين الفئة في حمص مع مثيلاتها في دمشق وبالأحرى مع الإخوان المسلمين بمصر ما عدا أموراً عامة تتعلق بالسياسة[٩]. ويؤكد التقرير أيضاً أن «شباب محمد» في حمص لم يكن لهم إلّا نفوذ وترابط ضئيلان حتى عودة مصطفى السباعي عام ١٩٤١.

كان لمصطفى دور كبير في ذلك التطور. وقد سجن من قبل الإفرنسيين في الأعوام ما بين ١٩٤١ وحتى ١٩٤٣. وفي العام الذي أطلق فيه سراحه قيل إنه عقد مؤتمراً في حمص اشترك فيه موفدون من لبنان تقرر فيه إنشاء منظمة شبه عسكرية مشابهة للكشافة هي «الفتوة»[١٠].

وفي الفتره ما بين شتاء عام ١٩٤٥ وحتى صيف ١٩٤٦ تم إعادة تنظيم «شباب محمد» و«الشبان المسلمين» ودمجهم تحت اسم «الإخوان المسلمين» وانتخب مصطفى

السباعي «مراقباً عاماً» للإخوان المسلمين في سورية ولبنان وهو لقب يتضمن التبعية «للمرشد العام» للإخوان المسلمين الإمام حسن البنا[١١] وتأسيس ما سمي بـ«اللجنة المركزية» في دمشق[١٢].

وبالإمكان اعتبار أن إعادة ترتيب وصهر الجمعيات تحت اسم الإخوان المسلمين قد تمت في آب/أغسطس ١٩٤٦. ففي ذلك التاريخ عقد لقاء تدريبي للتنظيم شبه العسكري للإخوان المسلمين، أي «الفتوة»، في يبرود. وحسب تقرير الشرطة[١٣] فقد حضر إلى يبرود في ٢٨ آب/أغسطس - ما يعادل ٣٠٠ شاب من الإخوان للتدرب على استعمال الأسلحة، وذلك تحت رعاية الجيش. وفي ١ أيلول/سبتمبر - أقيم احتفال دعي إليه وجهاء وعلماء قضاء النبك ويبرود. ابتدأ الحفل بإقامة بعض المسابقات التي تلتها خطبة من قبل مصطفى السباعي. وأورد تقرير الشرطة ذكر مصطفى السباعي على أنه المراقب العام لجمعية الشبان المسلمين وبين قوسين شباب محمد. فكان هذا النص هو أول دليل يشير إلى وظيفة مصطفى السباعي كمراقب عام، ويدل أيضاً إلى أن اسم الإخوان المسلمين لم يكن قد انتشر بعد.

ويذكر الحسيني أنه عقب انتهاء مراسيم الافتتاح بمعسكر يبرود عقد مؤتمر للإخوان المسلمين في سورية ولبنان. إلّا أنه لا يوجد أي دليل على ذلك الادعاء الذي لم يذكر الحسيني مصدره، ويبدو من الثابت أن ١٩٤٦هو العام الذي تم فيه تكوين الإخوان المسلمين في سورية. وفي خريف عام ١٩٤٦ انتسب الإخوان المسلمون إلى رابطة العلماء التي أسست في تلك الفترة أيضاً وكانت بمثابة اتحاد رئيسي يشمل أغلب الجمعيات الإسلامية ما عدا جمعية العلماء. وتعمد تأسيس رابطة العلماء نظرا لقرب الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٤٧ ليتمكن الإخوان المسلمين من احراز فوز فيها[١٤].

ب ـ التنظيم والبناء

لا يختلف تنظيم الإخوان المسلمين في سورية من حيث المبدأ كثيراً عنه في مصر، فقد تم التقسيم الهرمي إلى مراكز وفروع وشعب إلخ . وتم ذلك من ناحية أخرى حسب الوظائف، أي إلى مجموعات طلابية وعمالية إلخ[١٥]، إلّا أن الفارق الأساسي بين الجمعيتين يكمن بأن الإخوان في مصر كانوا أكثر عدداً وتنظيماً وبناءً، علماً بأنه

لا توجد إثباتات تدل على اتصالات منظمة بين الإخوان المسلمين في سورية ومصر. فلم يكن سوى لقب المراقب العام لرئيس الإخوان المسلمين في سورية يتضمن نوعاً من التبعية للمرشد العام الإمام حسن البنا. ويتبدى الطابع المحلي للإخوان المسلمين في سورية من خلال التنظيم الهرمي للوحدات بشكل يشابه الوحدات الإدارية لدى الدولة السورية.

تلك الوحدات التنظيمية كانت كما يلي:

١ ـ المركز العام: يمثل قمة التنظيم الهرمي، ومكانه العاصمة دمشق. وتتألف مقاعده من اللجنة المركزية العليا يترأسها المراقب العام كرئيس لجميع الإخوان المسلمين في سورية، وينتخب من قبل المؤتمر العام أو مجلس الشورى الذي يشمل ٢٥ عضواً.

٢ ـ المركز: وهي الوحدة التي تلي المركز العام. ومن ناحية المبدأ فإن كل محافظة قد يكون لها مركز. وينتخب المسؤول، أي رئيس المركز، انتخاباً.

٣ ـ الفرع: يلي المركز مرتبة وهو مرادف للقضاء. ويخضع الفرع للإشراف من قبل المركز، ورئيس الفرع يتم انتخابه.

٤ ـ الشعبة: بتقسيم مماثل للوحدة الإدارية الصغيرة أو الناحية، أوجدت الشعبة. ورئيسها إما أن ينتخب في بعض الأحيان أو يعين من قبل جهات أعلى إدارياً.

٥ ـ الأسرة: وهي أصغر وحدة وتتألف من ٥ ـ ١١ شخصاً ويتم تعيين المشرف عليها دائماً. وكما في مصر فإن عدة أسر تشكل كتيبة[١٦].

وكما هو مبين أدناه، فإن الجدول للهيكل التنظيمي العام لا يعني أن المراكز والفروع كانت موجودة حقاً في جميع المحافظات أو الأقضية. وكثيراً ما أهمل التمييز أثناء النقاشات العامة بين مركز أو فرع أو شعبة بل إن الأخيرتين كثيراً ما أطلق عليهما عامة اسم مركز.

وجد هذا الهيكل منذ النصف الأول للعام ١٩٤٥، إذ يوجد خطاب موجه من وزير الداخلية بتاريخ ٣ شباط/فبراير ١٩٤٥ إلى رئيس جمعية الشبان المسلمين يفيده بالموافقة على افتتاح «مركز» في جيرود[١٧]. وجاءت التسمية صحيحة في الخطاب الموجه من وزير الداخلية إلى مؤسس فرع النبك بتاريخ ١٦ أيار/مايو ١٩٤٦، واستمر الأمر كذلك في جميع الإخطارات والتصاريح التالية.

وارتبط تصريح افتتاح الفروع من قبل وزير الداخلية بعدة شروط لم تذكر دائماً بدقة في الوثائق الموجودة في مركز الوثائق التاريخية. ونورد هنا باختصار تلك الشروط التي كانت تعتمد جزئياً على قانون الجمعيات من تاريخ ١٣ آب/أغسطس ١٩٠٩، وهي كما يلي:

١ ـ ضرورة التقيد بالنظام الذي يجب أن يرفق بطلب افتتاح الفرع (انظر فقره رقم ٦ بند ٢ من قانون الجمعيات للعام ١٩٠٩).

٢ ـ عدم التدخل في الأمور السياسية وعدم الاشتراك بالمظاهرات والاجتماعات السياسية (انظر فقرة ٤).

٣ ـ يشترط، حسب قانون ١٣ آب/أغسطس ١٩٠٩، الإعلان عن كل تغيير يتم في التنظيم أو القيادة ويشترط أيضاً إدارة السجلات بدقة.

٤ ـ يشترط التقدم بطلب من أجل تصريح جديد وذلك في كل مرة يطرأ فيه تغيير سواء في اسم الجمعية أو في تكوينها أو أهدافها أو مكانها.

٥ ـ يجب أن تشكل لجنة إدارية لإدارة السجلات (فقرة رقم ٧).

٦ ـ على رئيس الإدارة أن يكون بالغاً وبإمكانه تحمل المسؤولية لأي ضرر قد ينشأ عن الجمعية.

٧ ـ ترفض عضوية سيئ السيرة أو من حكم عليه سابقاً بسبب جريمة أو لإساءته

للعادات السليمة والأمن (فقرة رقم ٣).

٨ ـ يشترط التقدم بطلب من أجل ترخيص، وذلك لكل فرع جديد يُرغب بافتتاحه.

٩ ـ لا يسمح لغير الأعضاء بارتداء اللباس الموحد أو الرسمي للجمعية.

وظهر التناقض بين الدستور والواقع بوضوح في ما يتعلق بالنشاط السياسي. وكما هو الأمر مع كثير من الجمعيات الأخرى فإن نشاط الإخوان المسلمين كان سياسياً بالمعنى العام. ففي عام ١٩٤٧ اشتركوا في الانتخابات البرلمانية. وفي تقارير الشرطة للعام ١٩٥٣ أطلق على الإخوان المسلمين اسم حزب[١٨]. ويبدو أن ممارسة العمل السياسي من قبل الجمعيات كان يعتبر أمراً بديهياً: إذ يروى عن خالد العظم أنه قال عام ١٩٤٦ في البرلمان أثناء مناقشة قانون العمل، بأنه يحق للأحزاب وللجمعيات الخوض في السياسة إلّا أن النقابات لا يحق لها ذلك[١٩].

وإلى جانب الهيكل الهرمي للجمعية أوجدت لجانٌ وظيفية. واقتضى القانون بأن يكون لكل مركز وكل فرع لجنة إدارية. ولم تقتصر أعمال اللجان على الأعضاء فقط، بل كانت عامة للمجتمع بأكمله.

أما مجالات أعمالها فبالإمكان تقسيمها إلى الفئات التالية:

أ ـ التربية والتعليم ب ـ الناشئين ج ـ العمال د ـ الخدمات الإنسانية. إلّا أن مجالات عمل اللجان كانت متداخلة.

وأما في مجال التربية والتعليم فهناك اللجنة الثقافية التي كانت تشرف على مدارس الإخوان المسلمين والمنشآت الثقافية الأخرى:

فكان لدى الإخوان المسلمين في حمص مثلاً مكتبة هي «المكتبة الإسلامية العامة» التي أسست من قبل «شباب محمد» عام ١٩٤١ واستندت مالياً إلى تبرعات وكتب من قبل المملكة العربية السعودية[٢٠]. وتبرعت البلدية في أحد الأعوام بـ

٢٥ ليرة سورية بينما تبرعت وزارة المعارف في إحدى المرات بـ ١٥٠٠ ل. س. وتذمر من أن وزارة الأوقاف لا تتبرع إلّا بالقليل[٢١].

أما مدارس الإخوان المسلمين فكانت مدارس خاصة ويعترف بها حكومياً ويدرس بها مجاناً. وأهم مدارسهم كان «المعهد العربي الإسلامي» الذي أسسته جمعية التمدن الإسلامي في عام ١٩٤٥، ويتكون من حضانة للأطفال ومدرسة تضم المرحلتين الابتدائية والمتوسطة وكان هناك أيضاً دورات ليلية للعمال[٢٢].

وبالإضافة إلى ذلك فقد ساهم الإخوان المسلمون في دمشق بالتدريس في مدارس الشهبندر وأحمد مريود والتي تقع قرب المكتبة الظاهرية[٢٣]. ووجدت في حمص مدرسة واحدة تقوم بالتدريس حتى المرحلة المتوسطة وكانت تقام فيها دورات ليلية للعمال. وبلغ عدد التلاميذ المدرجة أسماؤهم في المدرسة ما بين ١٥٠[٢٤] و١٩٠[٢٥]. أما في حلب فقد ذكر أن عدد العمال الذين تلقوا تدريسهم في الدورات الليلية للإخوان المسلمين زاد عن جميع العمال الآخرين ممن تلقوا التدريس في المدارس الحكومية والخاصة في المدينة وكان لدى الإخوان المسلمين في اللاذقية مدرسة خاصة بهم.

أما الدورات الليلية المذكورة فكانت كما يبدو في الدرجة الأولى لمكافحة الأمية. وشكلت لهذا الغرض لجنة خاصة «لجنة مكافحة الأمية» كانت تتلقى دعماً مادياً من الدولة سواء من وزارة المعارف أم من وزارة الأوقاف. وهناك تعاون بين تلك اللجنة مع لجان العمال. وفي دير الزور كان لدى الإخوان المسلمين مدرسة قامت بتدريس أكثر من ١٠٠ شخص خلال ٤ سنوات تمنحهم بعد ذلك «شهادة محو الأمية».

ونظراً لما أورده «مشاتي»[٢٦] الذي توصل عام ١٩٧٢ إلى أن نسبة الأمية للسنوات القادمة سوف تزيد عن الـ ٥٠٪ من تعداد السكان، فإن المجهود الذي بذله الإخوان المسلمون في مجال التربية والتعليم في حينه يستحق الاعتبار وذلك بالرغم أن المعلومات التي كانوا يوردونها قد تبدو أحياناً «حماسية جداً»: فهم يذكرون مثلاً في تقرير خاص، أن عدد العمال الذين ترددوا على مدارس الإخوان المسلمين الابتدائية

والثانوية بلغ ٢٥٠٠ عامل حاولوا الوصول للامتحانات النهائية وأن ٨٥ ـ ٩٠٪ منهم توصلوا إلى ذلك.

ووجدت ضمن جهاز التربية والتعليم والحركة الطلابية «لجنة للطلاب» كانت وظيفتها الاهتمام بأمور الطلاب وتلاميذ المدارس المتوسطة. ومن أعمالها أيضاً إرسال البعثات الدراسية إلى مصر ـ أي جامعة الأزهر في الغالب ـ وكذلك إلى أوروبا وأميركا[٢٧]. ومن أعمالهم أيضاً تنظيم الحفلات والمحاضرات والرحلات الجماعية[٢٨].

وهناك تداخل في أعمال اللجان الطلابية ومجموعات «الفتوة». فابتداء من عام ١٩٤٦ أدخل التدريب العسكري على المدارس الثانوية وأطلق عليه اسم «الفتوة». أما «فتوة» الإخوان المسلمين فكانت كشفية ـ شبه عسكرية في الوقت نفسه. ويلقي تقرير الشرطة عن المعسكر التدريبي في يبرود عام ١٩٤٦ الذي جاء ذكره أعلاه، بعض الضوء على ذلك. فقد طغى على حركة «الفتوة» طابع جعلها مشابهة لتنظيم كشفي ديني. إذ كانت تهدف إلى التربية وإنشاءِ جيل مسلم يثق بنفسه متفتح وليس من «الخنَع». أما المحاضرات والدروس التي كانت تلقى هناك فلم تقتصر على أمور الدين فقط. فهناك فرقة موسيقية ومنافسات رياضية ومسارح. أما في منطقة أبو كمال فقد جندت الفتوة لمكافحة الأمية.

وكما أن تلاميذ المعهد الإسلامي العربي في دمشق كانوا يقومون برحلات إلى منطقة الساحل وإلى لبنان للتعرف على الأرض والأهل والصناعات اليدوية والتجارة، كذلك كانت جماعات الفتوة تقوم برحلات مماثلة. فقاموا بزيارة أماكن الآثار القديمة ومخيمات للاجئين الفلسطينيين. فكانوا يحاولون التعرف على تاريخ الوطن ويحاورون السكان عن محاصيل الزيتون وفي المشاكل التجارية وقلة المدارس، وقاموا كذلك بزيارة لجزيرة أرواد حيث تناولوا وجبة الغذاء مع الجنود المتمركزين هناك، وأينما حلوا [هكذا ورد في أحد التقارير] ارتفع النداء: «الله أكبر، وسبحان الله، الله ربنا، والقرآن دستورنا ومحمد رسولنا، والإسلام شريعتنا». وتجلى في تلك الرحلات ما كان يميز الإخوان المسلمين، وهو مزج العادات العربية العامة والثقافة مع الإسلام. لذا: كان من المسلّم به زيارة ضريح أبي العلاء المعري (٩٧٣ ـ ١٠٥٨) في معرة النعمان، وكان شاعراً وصف من قبل بعض العلماء المحافظين بأنه خارج عن دينه.

لقد كان لـ«الفتوة» أهمية وظيفية خاصة في التنظيم أثناء المظاهرات. فعندما دعت القيادة السياسية لسورية في ١٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٦ إلى إضراب عام في سورية ولمدة ساعة بتاريخ ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٦ بمناسبة وعد بلفور الذي أدى في العشرينيات إلى حدوث اضطرابات[٢٩]، جندت «الفتوة» للمساعدة في حفظ النظام، مما حدا بوزير الداخلية سعدالله الجابري إلى شكرهم بحرارة.

ويتبين من عمل اللجان الطلابية وفصائل الفتوة أهم اتجاهات جماعة الإخوان المسلمين. وكذلك كان الأمر بالنسبة للجان العمالية. إلّا أن لفظ (عمال) هنا ينبغي أن يؤخذ بمفهومه العام الذي بيّناه سابقاً والذي يشمل أيضاً العمال اليدويين الحرفيين. واهتمت اللجان العمالية في أمور التربية، مما يعني في الدرجة الأولى مكافحة الأمية، ويشمل ذلك التعاون الوثيق بين اللجان العمالية واللجان الثقافية ولجان محو الأمية. وتنظيم الحفلات التي تتحدث بها عن الإسلام والعروبة وتثار بها مسائل تربوية للعمال ومنظماتها وكذلك مشاكل الأجور وموقف الشريعة من ذلك.

وقد حاول الإخوان المسلمون بسط نفوذهم على نقابات العمال والحرفيين. فمن المعلوم أن الإخوان المسلمين في مصر طلبوا من الأعضاء العمال الانضمام للنقابات[٣٠]. وفي بعض الأحيان كانت اللجان العمالية تقوم بوظائف نقابية. فقد ذكر أنه في بعض الفترات كان ٧٠٪ من نقابات الغزل والنسيج في دمشق يخضعون للإخوان المسلمين (محادثة مع زهير الشاويش، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٤). ومن المعروف في حمص أن عبد القادر قباقيبو كان في الوقت ذاته رئيساً لكلٍّ من نقابة عمال النسيج الآلي ونادي القادسية للإخوان المسلمين. وبما أن تعداد أعضاء النقابات في سورية كان في الغالب ضئيلاً لذا يمكن التكهن بأن بعض نقابات الأعمال اليدوية تم تأسيسها من قبل إخوان مسلمين هم في الوقت ذاته ممثلون في لجان عمالية. أما الهدف من وراء اللجان العمالية فكان الوساطة بين العمال وأرباب العمل، والإصلاح بين الناس[٣١]. وبالرغم من أنه لا توجد معلومات كافية عن مدى نفوذ الإخوان المسلمين لدى الحرفيين والعمال، إلّا أن نفوذهم كأعضاء مساندين كان لا يستهان به. ولم يكن تأييدهم للإخوان المسلمين يعود إلى النشاطات في مجال التربية والتعليم ولكن أيضاً للخدمات الاجتماعية متمثلة في الأعمال الخيرية التي كانوا يقدمونها. بل إن النقابات هي التي

كانت تقوم بذلك من خلال صناديق الخدمة الاجتماعية في حقبة لم يكن نظام الخدمات الاجتماعية قد وجد بعد في سورية. والمسؤول عن الأعمال الخيرية هي لجان التعاون، فإلى جانب الحملات مثل توفير الثياب لليتامى تركّز عمل هذه اللجان فيما يبدو بالدرجة الأولى على الأمور الصحية، فكان لدى الإخوان المسلمين مشفى خاص بهم في دمشق. أما في حلب فقد ذكر أنه في عام واحد تم تقديم خدمات طبية مجانية لـ (٥٠٠) شخص. وكان للإخوان المسلمين دور إيجابي في مكافحة الكوليرا في شتاء ١٩٤٧ التي انتقلت عن طريق مصر. إذ تقدموا إلى وزير الصحة واضعين جميع مراكزهم تحت التصرف من أجل التلقيح الوقائي، إضافة إلى تجنيد كل من ينتسب لهم من الأطباء وطلاب الطب و«الفتوة»، ودعت صحفهم الشعب لتلقي التلقيح الوقائي، وطلبوا من جميع الخطباء الدعوة من أجل ذلك في المساجد. أما أعمال لجان التعاون فكانت كما يبدو تستند في الدرجة الأولى إلى التبرعات المالية.

وإلى جانب اللجان، كان لدى الإخوان المسلمين، أسوة بمصر، مرافق اقتصادية خاصة بهم، وإن كانت على مايبدو قليلة التعداد[٣٢]، وكانت عبارة عن شركات تعاونية في دمشق وحلب[٣٣]، إلّا أنها كانت مشاغل نسيجية صغيرة الحجم، مثل مشغل لإنتاج لعب الأطفال، ومشغل لإنتاج الأدوات المنزلية، وشركة للطباعة والنشر خاصة بهم تقوم بطباعة جريدة الإخوان المسلمين. وكان التنظيم النقابي للمشاغل ـ كان العمال في مصر يشاركون برأس مال تلك الجمعيات ـ يتعاطف مع الاتجاه الاجتماعي للإخوان المسلمين.

إن تلك اللجان والمشاغل هي بمثابة شاهد حي يعبر عن رغبة الإخوان المسلمين بأن يكونوا أعضاء عاملين في المجتمع. وقد فعلوا ذلك في المواطن التي يتوقع بأن تكون قد تأثرت بقوة بالنفوذ الغربي: أي في مجال التربية والتعليم، والمجال الاجتماعي وبمساهمة ضئيلة في المجال التجاري أيضاً. ثم إن مجرد وجود تلك اللجان يشير إلى أن الإخوان المسلمين استجابة تسعى للوقوف أمام التغيرات الاجتماعية التي أوصل إليها استفحال النفوذ الأجنبي ـ تشير إلى ذلك عقيدتهم. فقد جمع الإخوان المسلمون التعاون الاجتماعي الذي كان يطبق في الدول المتطورة من خلال مؤسسات متعددة، تحت لواء

الإسلام في ظل جماعة واحدة. ونظراً لتشعب ذلك التنظيم، الذي فاق ذلك تعقيداً في مصر، فقد بدا كأن الإخوان المسلمين يسعون لتشكيل دولة ضمن أخرى، إلّا أن ذلك لم يكن ليتم لولا التقصير الشديد من قبل مؤسسات الدولة في مجالات التربية والتعليم.

ج ـ انتشار التنظيم

لا توجد مصادر رئيسية تساعد في الاطلاع على مدى انتشار الإخوان المسلمين في سورية في ذلك الحين. إلّا أنه وبالاطلاع على جرائد الإخوان المسلمين والنصوص المذكورة في مركز الوثائق التاريخية، بالإمكان التوصل إلى التوزيع التالي للمراكز والفروع والشُّعب حسبما كانت في محافظات سورية[٣٤].

محافظة دمشق: كان المركز العام في العاصمة دمشق في محلة السنجقدار. أما المراكز داخل دمشق فكانت في الأماكن التالية: باب الجابية، دنكز، قبر عاتكة، القيمرية، الميدان، المهاجرون والصالحية.

أما فروع المناطق المجاورة لدمشق فكانت كما يلي:

برزه (٣٨٢٢)، داريا (٦٦٠٠)، منين (٣١٩٥)، التل (٥٣٦٨) وزملكة (١٥٨٢). وأما في المناطق التي تلي ذلك مسافة فتوزعت الفروع كما يلي: الضمير (٣٥١٠)، جيرود (٤٧٨٢)، النبك (١٠٢١١)، رحيبة (٥٢٣٩) ويبرود (٨٣٨١).

محافظة حمص: مراكز في مدينة حمص (١٠١٠٠٠). وفيها عدة شعب، وفي حماه (٣٤٧٩٦).

محافظة حلب: مركز واحد في حلب (٣١٧٥٠٠)، وفروع في: الباب (١٥٠٠٠)، إدلب (١٩٠٠٠) ومعرة النعمان (٩١٤٠).

محافظة دير الزور: مركز في دير الزور (٦١١٣٩) وفروع في: أبو كمال (٤٠٣٨) وميادين (٤٩٥٦).

محافظة الجزيرة: لا توجد أية مراكز أو فروع.

محافظة اللاذقية: مركز في اللاذقية (٣٦٦٨٧) وفروع في: بانياس (٣٢٢٣) والحفه (٢٢٤٨).

محافظة حوران: مركز في درعا (١٠٧٣٧) وفروع في: أزرع (٢٠١٢) والشيخ مسكين (٢٥٨٨).

محافظة جبل الدروز: فرع واحد في شهبا (١٦١٢).

إن هذه اللمحه المؤكدة عن توزيع الإخوان المسلمين في سورية تلقي بعض الضوء على التوزيع بين المدن والقرى. ويتبين من النظرة الأولى أن تجمعهم تركز في الدرجة الأولى داخل المدن، إلّا أن توزيعهم في الأماكن الصغيرة لا يتعارض مع طابع المدن لدى الإخوان المسلمين. إذ تنبغي الملاحظة بأن التعداد السكاني لا يكفي لنعت محلة ما بأنها مدينة أم قرية. فبانياس مثلاً والتي كان تعداد سكانها ٣٢٢٣ تصنف بسهولة على أنها مدينة، فإلى جانب كونها مركزاً لقضاء، توجد بها أيضاً مراكز إدارية. وهناك مراكز قضاءات أخرى مثل: الباب، أزرع، الحفة، أبو كمال، ميادين، معرة النعمان، النبك وشهبا. وكذلك فلا يمكن الادعاء بأن الأماكن الصغيرة الأخرى التي لم تكن مراكز لقضاء، كانت أماكن قاحلة ليست متطورة. فالشيخ مسكين والضمير مثلاً تقعان على طرق اتصالات هامة، وكذلك فإن برزة وداريا ومنين والتل وزملكة تقع في الغوطة وبالتالي ضمن التجمع السكاني لدمشق. وبالإمكان التعرف على مدى أهمية الإشعاع الذي تبثه دمشق على تلك القرى من خلال التعرف على تطور بلدة مثل التل، وذلك أثناء النصف الأول من القرن العشرين، وذلك بغض النظر عن أن ذلك التطور بالذات يعتبر استثنائياً. إذ يذكر «فيرث»[٣٥] ما يلي:

«كان أغلب النصارى الذين يقطنون في محلة باب المصلى في دمشق يعملون قبل الحرب العالمية الأولى في البناء[٣٦] ويملكون في الأماكن المحيطة بالتل كسارات. فكان سكان تلك القرية المسلمة يعملون بأجمعهم لدى هؤلاء كعمال، وبالتالي فقد استحوذ أهالي التل على خبرة في أمور البناء وابتدأوا من ثم تدريجياً بالتملص

من الشركات في المدن والعمل في دمشق القريبة في البناء. أما فيما بعد فإن الرجال من التل لم يعودوا يعملون في سورية وإنما في شركات البناء الحديثة والكبيره كما هو الحال في لبنان والكويت والسعودية حيث يتقاضون مراتب أعلى بكثير».

إذن لا يمكن اعتبار التل كمحلة ذات نمط معيشي قروي.

أما أماكن الغوطة التي حول دمشق، وجبال القلمون مثل رحيبة، ويبرود وجيرود فكانت واحات، وهو ما يميزها في كثير من الأمور عن قرى أخرى في سورية أقل تطوراً، نظراً لموقعها. إذ وجد في الغوطة والقلمون نشاط زراعي مكثف وليس هناك ملاكون كبار، والملكية تعني هنا «بضعة هكتارات أو على الأكثر بضع مئات من الهكتارات من الأراضي الزراعية المستغلة استغلالاً مكثفاً»[٣٧]. أما العلاقة بين الملاكين والمستأجرين فيصفها «فيرت» كما يلي:

«إن منطقة الغوطة تحتاج إلى خبرة كبيرة وإلى دراية ونشاط للتوصل إلى طاقتها الزراعية القصوى. ويستلزم ذلك من المالك أن يعامل الفلاحين بشكل إنساني وأن يمنحهم قسماً معقولاً من المحصولات الزراعية. وفي كثير من الأحيان كان لدى عائلات الملاكين منازل قروية في أملاكهم، يترددون إليها أثناء الإجازات أو في نهايات الأسبوع، فكان لهم بذلك احتكاك دائم مع السكان القرويين، ومكانتهم من الفلاح بمثابة الأب المتنفذ الذي يسدي النصائح ويقدم المساعدات في بعض الأحيان. وبذلك فإن ملاكي الأراضي في دمشق لا يمكن أن ينطبق عليهم لقب رأسمالية نفعية حسب تعريف «بوبك» (BOBEK) إلّا بمعناها المطلق البعيد عن الواقعية».

ويضاف إلى ذلك أن مناطق الغوطة ومرتفعات القلمون، إضافة إلى الصناعات المنزلية المتطورة التي كانوا يمارسونها، كانت لديها مشاغل يدوية أيضاً[٣٨]. وتبين الوثائق الموجودة في مركز الوثائق التاريخية والتي تتعلق بالإخوان المسلمين في منين أن التجارة كانت أيضاً سائدة في تلك المناطق . وفي ٤ أيلول/سبتمبر ١٩٤٦ أرسل محافظ

دمشق خطاباً إلى وزير الداخلية مفاده بأن ظهور الإخوان المسلمين في منين أدى إلى شجارات وأنه يخشى من انقسام القرية إلى قسمين متحاربين، لذا فانه يرجو من وزير الداخلية ومن أجل الحفاظ على الهدوء والنظام، سحب ترخيص الإخوان المسلمين[٣٩]. وبناءً على ذلك قام وزير الداخلية وعبر الخطاب المؤرخ بتاريخ ١٣ أيلول/ سبتمبر، والموجه إلى رئيس جمعية الإخوان المسلمين، بسحب الترخيص الذي كانوا قد منحوه في ١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٤٦. وفيما بعد، أي في عام ١٩٥٣ عندما منع الإخوان المسلمون من ممارسة نشاطهم أثناء حكم أديب الشيشكلي، حصل في منين ما يلي: -

فقد تحدث الخطيب محمود الشطي في خطبة الجمعة للمصلين بأنهم في السابق عندما كانت لديهم جمعية، كانوا أفضل من الآن، لذا فإنه ينصحهم بإعادة التجمع مرة أخرى. وظن مختار القرية بأن هذه دعوة للإخوان المسلمين لإعادة تجميع أنفسهم، لذا فقد توجه إلى مكتب الشرطة في التل ليرفع له تقريراً بذلك، وأرسل ضابطاً من الشرطة الذي قيل له بأن الخطيب لم يكن يعني بكلمة «جمعية» الإخوان المسلمين وإنما شركة كانت مكونة من أكثر من ٣٠٠ تاجر من القرية كانوا يعملون كتجار متجولين في لبنان. فكان هؤلاء يبيعون البضائع لحساب التجار اللبنانيين بمكاسب ضئيلة، لذا فقد قاموا بتأسيس شركة تقتضي من كل منهم بأن يساهم بها بـ ٥ ليرات سورية شهرياً. فكانت الشركة تشتري البضائع من المصانع عوضاً عن التجار اللبنانيين لتوزعها على التجار الذين يبيعونها للمستهلكين.

ولم يكن لدى ضابط الشرطة الذي أجرى التحقيق أدني شك بأن الحديث في الخطبة كان يقصد منه الإخوان المسلمون، الذين كان أعضاؤهم قبل المنع يمثلون ١٠٪ من سكان منين، إلّا أنه ذكر أيضاً في تقريره أن المختار الذي سفه الخطبة في مخفر الشرطة ينحدر من عائلة محيسن التي كانت في شجار مع الإخوان المسلمين منذ فترة من الزمن، مما يفسر في أغلب الظن سحب ترخيص الإخوان المسلمين في عام ١٩٤٦. وذكر أيضاً أن الخطيب، وكذلك رئيس الإخوان المسلمين في منين الذي كان في الزبداني أثناء إجراء التحقيق، كانا من التجار.

إن هذا التقرير يبدي بوضوح أهمية التجارة في تلك الواحات المحيطة بالغوطة. ويحتوي

كذلك على دليل واضح أن مؤيدي الإخوان المسلمين في القرى لم يكونوا فقط من الفلاحين. أما بخصوص النزاع بين عائلة المحيسن والإخوان المسلمين، فيجب أن يوضع بالحساب أنه كان بمثابة نزاع عادي بين عائلتين. وهناك احتمال آخر، وهو أن الإخوان المسلمين الذين كانوا يمثلون ١٠٪ من مجموع سكان القرية، كانوا بمثابة عبء على الهيكل الاجتماعي المستقر آنذاك، إذ أن تجمعهم هذا قد يؤدي إلى إحداث تغيرات في التركيبة الاجتماعية. ومعلوم أيضاً، أن طلب افتتاح فرع في قرية عقربة في الغوطة قوبل من وزير الداخلية بالرفض، وذلك إزاء اعتراض فئة من أصحاب الأملاك بالاشتراك مع الهيئة الاختيارية للقرية ضد ذلك.

وفي مقابل توسع نشاط الإخوان المسلمين الريفي في مناطق الغوطة والقلمون بالدرجة الأولى، يبدو أنه لا توجد أدلة قاطعة تثبت وجود فروع أو مراكز في المناطق الريفية المحيطة بحمص وحماه. ومما يجدر بالذكر أن المناطق الجبلية إلى الغرب من حمص وحماه هي مناطق تأهل بالأقليات الدينية من العلويين بالدرجة الأولى، وأن الخط الذي يوصل بين حمص وحماه توجد به تجمعات سكانية من الأقليات النصرانية، وإلى الشرق من ذلك الخط يوجد تجمع سكاني حول السلمية أغلبه من الطائفة الإسماعيلية[٤٠].

وبصفة عامة لم يوجد في تلك المناطق نشاط زراعي مكثف، والعلاقة بين الملاكين والأرض كانت رأسمالية نفعية والاستغلال متفاقماً والظروف المعيشية غير متطورة. وكانت المناطق المحيطة بحماه بمثابة المثال للأوضاع الإقطاعية المتأخرة. فقد بينت إحدى الدراسات لعام ١٩٥٦، أن القرى المجاورة لحماه والتي تعود لكبار ملاكي الأراضي، لم يكن يوجد بها حتى ذلك الحين أية مدارس أو محطات إذاعية أو وسائل نقل تصلهم مع المدينة[٤١]. وبالرغم من حركة التجديد التي ابتدأت بعد الحرب العالمية الثانية من قبل الملاكين والتجار في حمص، والتي تم من خلالها استصلاح الأراضي بين حمص والرستن التى تعتمد على هطول الأمطار، فأدخلت الزراعات الجديدة مع الطرق الحديثة وأبرمت صفقات جديده بشروط أفضل مع الفلاحين، إلّا أنه يشك بأن تلك الإجراءات قد أدت إلى تحسن الظروف المعيشية في تلك الفترة.

أما حالة التطور في مناطق وادي الفرات والجزيرة فكانت أدنى مما هي عليه في القرى المحيطة بحمص وحماه. ولا توجد أدلة على تواجد الإخوان المسلمين هناك إلّا في القرى الكبيرة. أما سكان الريف، فقسم كبير منهم كان من الرحّل، وكذلك فإن نسبة لا بأس بها من سكان الجزيرة كانت من النصارى. ويجدر بالذكر، حسبما جاء في أحد التقارير، أن الإخوان المسلمين بدوا للسكان الرحل من القرى المجاورة لأبو كمال وكأنهم مبشرون. فكانت «الفتوة» التي تتولى مكافحة الأمية في أبو كمال، تتذمر من أن الأهالي لا يحسنون أداء الصلاة، وبأن أحد المتوفين دفن دون أن تقام عليه صلاة الميت.

أما ما يتعلق بالتوزيع بين المدينة والقرية لدى الإخوان المسلمين، فيمكن التوصل إلى ما يلي: إن انتشارهم في المناطق الريفية المتطورة نسبياً، كما هو الحال في الغوطة والقلمون، يشير إلى أن وجود درجة معينة من التطور الاجتماعي والحضاري في المدن، كانت على ما يبدو ضرورية لانتشار الإخوان المسلمين. وبذلك الطابع المرتبط بالمدن فقد كانوا بمثابة استمرار لعرف إسلامي سنّي قديم تميز منذ البداية بطابع المدينة. ويمكن تفسير ذلك التقرير عن حملة مكافحة الأمية من قبل فتوة أبو كمال بأنه بمثابة محاولة من الإخوان المسلمين للتخلص من طابع المدينة الغالب عليهم.

وإلى جانب ذلك التوزيع: مدينة ـ قرية فإن توزيع الإخوان المسلمين في سورية تأثر أيضاً بوجود الأقليات غير المسلمة في سورية وتوزيعها. لذا فإن وجود مركز في شهبا التي تقع في جبل الدروز يعتبر مثيراً للغرابة، إذ إن جبل الدروز منطقة مأهولة من مجموعة متجانسة من الدروز.

ومن المدن المثيرة للاهتمام كانت اللاذقية، إذ يبدو أن الإخوان المسلمين هناك[٤٢] كان لهم نشاط ملحوظ ويتبدى ذلك من وجود مدرسة لهم هناك.

كانت غالبية سكان مدينة ومحافظة اللاذقية من العلويين، إلّا أنه وعلى النقيض من جبل الدروز لا يمكن اعتبار مدينة أو حتى محافظة اللاذقيه على أنها متجانسة السكان، إذ إن تلك المحافظة التي هي من أكثر المناطق كثافة بالسكان بلغ تعداد السلمين السنّة فيها عام ١٩٤٥ (٩٣٧٠٨٨) شخصاً أي في الدرجة الثانية تعداداً، ولكنهم يزيدون

عن سكان حوران أجمعين (٨٦٧٠٨٢)[٤٣]. فمن المحتمل إذن أن النشاط المكثف للإخوان المسلمين في اللاذقية يعود لكون طائفة السنّة بمثابة الأقلية وتحتاج إلى منظمة مثل الإخوان المسلمين تمكنها من إثبات نفسها.

وفي معرض الحديث عن توزيع الإخوان المسلمين في المدن فإن وضع حماه يثير التساؤل، إذ إن الإخوان المسلمين في أوائل الخمسينيات لم تكن لهم إلّا نشاطات قليلة، فقلما ورد اسم حماه في الوثائق المتوافره لدينا[٤٤].

إن ذلك يدعو للعجب وخاصة إذا علمنا أن حماه كانت بمثابة قلعة للإخوان المسلمين في الستينيات والسبعينيات: فأثناء «ثورة حماه» عام ١٩٦٤[٤٥]، وكذلك أثناء حوادث عام ١٩٧٣، أي عندما طرحت للمناقشة قضية ما إذا كان الإسلام ينبغي أن يكون ديناً للدولة أم لا، كان للإخوان المسلمين خاصة في حماه إلى جانب حمص، دور كبير[٤٦]. وكتبت جريدة «الغارديان»[٤٧] أن «حمص وحماه عُرفا بكونهما مركزين للمحافظين الدينيين متمثلين بالإخوان المسلمين الذين يتمتعون بنفوذ واسع بين تجار المدن والملاكين الريفيين».

إلا أنه لا تعارض بين قوة الإخوان المسلمين في حماه في فترة الستينيات والسبعينيات وندرة ذكرهم في فترة الأربعينيات والخمسينيات. يقابل ذلك النشاط المكثف للإخوان في حمص التي هي «المدينة الشقيقة» والمنافسة[٤٨] لحماه. ولتفسير ذلك التفاوت في توزيع الإخوان المسلمين في سورية، تجدر الإشارة إلى أن مصطفى السباعي كان حمصياً، بالإضافة إلى وجود أعضاء آخرين من عائلة السباعي، من الثابت نشاطهم «الإخواني» ومنهم:

عبد النافع السباعي وعبد الحليم السباعي وعبد الجواد السباعي ونصوح السباعي ، إلّا أن عائلة السباعي لم تكن العامل الوحيد في تزايد الإخوان المسلمين في حمص، فقد حدثت تغيرات في التركيبة الاجتماعية تطلبت وجود تجمعات جديدة، تشير إلى ذلك النشاطات المكثفه للشيوعيين في حمص أثناء الأربعينيات. ففي الأعوام ١٩٤٤ و١٩٤٧ حصلت صدامات بين الشيوعيين والإخوان المسلمين كانت محصلتها قتيلاً واحداً. وقد تزعم الحركة الشيوعية في حمص السيد بدر الدين السباعي[٤٩]، إلّا أنه

لم يكن من الممكن التوصل إلى معرفة مدى القرابة بين بدر الدين ومصطفى السباعي (لم يكن قريباً له، بل إن عائلة السباعي كبيرة تتكون من عدة فروع)، [المترجم]. ومن المحتمل أن قسماً من الصراعات يعود لأسباب عائلية، والقسم الأكبر يعود لأسباب تتعلق بتغيرات في الهيكل الاجتماعي.

وتجدر الملاحظة أنه طرأت على حمص في القرن العشرين تغيرات واضحة في التركيبة الاجتماعية، وذلك عند انفتاحها إزاء مؤثرات حديثة. فإضافة إلى كونها مدينة تجارية وملتقى للطرق، فهي موطن لأقليات لا يستهان بها من اليونان ـ الارثوذوكس والسريان ـ الأرثوذوكسي، وهي مكان إقامة بطريرك السريان ـ الأرثوذكس.

وكان لبناء خط أنابيب البترول الموصل بين كركوك وطرابلس من قبل «الشركة العراقية للبترول» (تاريخ الانتهاء ١٩٣٤) دور هام في تلك التغيرات الاجتماعية. فقد بلغ عدد العمال في بعض الفترات ٥٠٠٠ عامل[٥٠]. وقد وصفت نتائج ذلك على المدينة عام ١٩٣٤ كما يلي:

«فقد أدى مد خط أنابيب البترول في حمص إلى إيجاد نشاط أخرج البلدة من الركود حيث إن المساكن التي كانت تتركز منذ فترة طويلة حول وسط البلدة، أخذت بالتوسع السريع لتمتد باتجاه الغرب بشكل خاص، ومن ثم فقد تحول مركز المدينة. وقد تسبب ذلك النشاط التجاري، إضافة إلى تزايد تعداد السكان والاحتكاك مع الأجانب في إزالة حاجز الخوف من الغريب وأصبح المسلمون ينظرون إلى النصارى نظرة أخوية»[٥١].

إن تلك الدلائل التي تشير إلى تغيرات عميقة في التركيبة الاجتماعية للمدينة لم تسرِ على مدينة حماه حتى الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية. إذ إن حماه لم تعتمد بالدرجة الأولى على التجارة، وإنما كانت منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر وحتى ١٩١٤ مركزاً للمحافظة، وبالتالي إدارياً أرفع درجة من حمص[٥٢]. فحتى عام ١٩٥١ كانت حماه هي الوحيدة من المدن الكبيرة في سورية التي لم تتوافر لديها ضواح سكنية حديثة أو مساكن من الطراز الغربي[٥٣]، ولم تتوافر لديها تمديدات المياه حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية، عكس المدن الأخرى.

ونظراً إلى ذلك التفاوت في مراحل التطور بين المدينتين، وارتباطه بالنشاط المكثف للإخوان المسلمين في حمص مقارنة مع ضعفه في حماه، بالإمكان التوصل إلى الاستنتاج التالي: كان الوضع الاجتماعي التقليدي في حماه ما زال سليماً، مما يعني أن تنظيماً نشيطاً وواسعاً مثل الإخوان المسلمين لم يكن ضرورياً في الأربعينيات، أي على النقيض من ذلك في الستينيات.

أما في حمص فيبدو أن الضرورة استوجبت وجود ترتيبات اجتماعية جديدة لتتفاعل مع المشاكل المترتبة عن تلك المتغيرات الاجتماعية. فإن المشاكل الاجتماعية في حماه لم تكمن في الدرجة الأولى في المدينة وإنما في تبادل العلاقات مع المناطق المحيطة بها، تبين ذلك ثورة الفلاحين تحت قيادة أكرم الحوراني في العامين ١٩٥٠ و١٩٥١[٥٤].

د ـ العضوية

قبل التحدث عن الأعضاء القياديين للإخوان المسلمين، نرى أفضلية التعرض لسيرة مصطفى السباعي:

ولد مصطفى السباعي عام ١٩٢٥ في حمص ووالده حسني السباعي كان خطيب المسجد النوري الكبير في حمص (حضارة الإسلام ٤٨٣). وتعود جذور عائلة السباعي التي انتشرت في دمشق وحلب وبيروت وبعلبك واسطنبول، إلى مدينة حمص[٥٥]. وقد اشتهر الفرع الذي انتمى إليه مصطفى السباعي بالعلم منذ مئة سنة، فجده ووالد جده كانا من خطباء المسجد الكبير في حمص (حضارة ٤٨٣)، إلّا أنه لا توجد لدينا معلومات أكثر عن هذا الفرع من العائلة (يذكر المطلعون من آل السباعي أن جذور العائلة تعود إلى المغرب، [المترجم]، نقلاً عن سميح بن محمد بدر الدين بن سعد الدين السباعي). أما والده حسني السباعي، فكان من مؤيدي الحركة الوطنية، واهتم بقضايا المجتمع الخيرية وكان من مؤسسي الجمعيات. ودرس ابنه القرآن وقواعد الشريعة، وفي عام ١٩٣٠ أنهى مصطفى السباعي دراسته الثانوية في حمص. وكان والده يصحبه منذ حداثة عمره لمجالسة العلماء ومنهم طاهر الأتاسي، مفتي حمص، حيث استحوذ على قاعدة إسلامية علمية متينة. وفي كثير من الأحيان، أي في مرحلة مبكرة من عمره، كان يلقي خطبة الجمعة في الجامع الكبير في حمص نيابة عن والده

وبذلك استطاع صقل نبوغه الخطابي في مرحلة مبكرة من عمره.

وفي عام ١٩٣٣ غادر مصطفى السباعي إلى مصر لمتابعة دراسة القانون الإسلامي في الجامع الأزهر. ومن خلال رسالته «السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» حصل عام ١٩٤٩ على «الشهادة العلمية من درجة أستاذ» التي تعادل درجة دكتوراه في علوم وتاريخ الفقه الإسلامي من كلية الشريعة في جامعة الأزهر وكانت الرسالة عبارة عن مناقشة مستفيضه لآراء المستشرقين عن السنة، وخاصة نظريات «غولد تسيهر»(٥٦) (GOLDZIEHER) عن صحة الأحاديث.

وإلى أن أنهى دراسته العلمية كان قد خلف وراءه نشاطاً سياسياً حافلاً. وكقائد لدى حركة الإخوان المسلمين، التي كانت تتمتع في ذلك الحين بمكانة لا يستهان بها في مجال السياسة الداخلية، توصل إلى مرتبة هامة من ناحية النفوذ.

ويذكر أن نشاطه السياسي ابتدأ منذ عامه الخامس عشر وذلك بتأسيس جمعية سرية هدفها مكافحة المدارس التبشيرية. وفي عام ١٩٣١ قبض عليه للمرة الأولى من قبل قوات الانتداب لقيامه بتوزيع منشورات تهاجم سياسة الفرنسيين في المغرب. وفي عام ١٩٣٢ ألقي القبض عليه مرة أخرى لمهاجمته دولة الانتداب في خطبة الجمعة. أما في مصر فيبدو أنه ساهم بشكل فعال في التظاهرات المضادة للبريطانيين، مما أدى إلى زجه بالسجن عام ١٩٣٤. وفي عام ١٩٤٠ قام بتأسيس جمعية سرية في القاهرة لأجل مساندة ثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق، مما أدى إلى سجنه من قبل البريطانيين لمدة شهرين في مصر، ولمرة أخرى لمدة ٤ أشهر في معتقل صرفند في فلسطين. وعندما أطلق سراحه من المعتقل في أوائل عام ١٩٤١ عاد إلى حمص حيث ابتدأ، حسبما جاء في التقرير الذي ذكر أعلاه لأحد ضباط الاتصالات البريطانية في حمص، بإعادة تنظيم «شباب محمد»، مما أدى بالفرنسيين للقبض عليه مرة أخرى وزجه في السجون والمعتقلات لمدة سنتين ونصف. فبعد إيقافه في حمص وبيروت نقل إلى معتقل «المية ومية» ثم إلى قلعة راشيا في لبنان إلى أن أطلق سراحه في منتصف عام ١٩٤٣. وقد قيل بأنه كان يقوم بالأشغال الشاقة أثناء سجنه وبأنه عذب. وقد أدى ذلك إلى إصابته بمرض شديد مزمن، لم يعرف عن طبيعته شيء. وكثيراً ما تردد فيما بعد أن حالته الصحية متدهورة وأن مشاركته في الاحتفالات أو المهرجانات كانت مخالفة لنصائح

الأطباء، وكان حسن البنا من الذين أبدوا اهتمامهم بصحته. وفي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٠ عولج لفترة طويلة في مستشفى الجامعة الأميركية في بيروت[٥٧].

وبعد خروجه من السجن عام ١٩٤٣ ابتدأ بتدريس اللغة العربية والدين في إحدى المدارس الثانوية في حمص، كما عمل مدرساً في المعهد العربي الإسلامي في دمشق بعد أن تأسس في عام ١٩٤٥. إلّا أن عمله الرئيسي تركز في قيادة الإخوان المسلمين. أما عن وظيفته تلك، وعن مشاركته شخصياً في حرب فلسطين عام ١٩٤٨، وكذلك عن عمله كعضو في الجمعية التأسيسية للدستور التي تم انتخابها عام ١٩٤٩ والتي تحولت في عام ١٩٥٠ إلى البرلمان السوري الجديد، كل ذلك سيتم التعرض له بإسهاب فيما يلي:-

في عام ١٩٥١ تزوج حفيدة عبدالوهاب الطباع. وتنتمي عائلة الطباع إلى العائلات التجارية المرموقة في دمشق[٥٨]، وكان عبد الحميد الطباع من أعضاء «الجمعية الغراء» وانتمى في الثلاثينيات إلى الكتلة الوطنية ودخل البرلمان في عام ١٩٤٣. وشهد حفل الزفاف كل من رئيس الدولة هاشم الأتاسي ورئيس الوزراء حسن الحكيم، فقد توصل الإخوان المسلمين لدرجة من الأهمية حدت برئيس الجمهورية ورئيس الوزراء إلى إرسال تهانيهم[٥٩].

كانت قيادة الإخوان المسلمين حتى منعها في عهد أديب الشيشكلي في كانون الثاني/نوفمبر ١٩٥٢ هي المهنة الرئيسية لمصطفى السباعي. إلّا أن ذلك تغير بعد انتهاء فترة حكم أديب الشيشكلي، حيث سمح للإخوان المسلمين في عام ١٩٥٤ بالعمل بحرية مرة أخرى. وبعد حظر الإخوان المسلمين في مصر ازدادت أهميتهم في سورية لتصبح بمثابة تجمع للإخوان المسلمين بصورة عامة. وهكذا ابتدأت مجلة «المسلمون» تصدر منذ عام ١٩٥٥ «أدبياً» تحت إشراف مصطفى السباعي. وبعد اعتقال المرشد العام للإخوان في مصر الشيخ حسن إسماعيل الهضيبي عام ١٩٥٤، شيع بأن مصطفى السباعي انتخب خلفاً له[٦٠]، مما يشير إلى المكانة التي كان يتمتع بها مصطفى السباعي في صفوف الإخوان المسلمين عامة. وفي صيف عام ١٩٥٧ انتخب رئيساً للجنة التنفيذية للتنظيم العام للإخوان المسلمين، إلّا أنه تخلى في العام ذاته عن قيادة الإخوان في سورية لعصام العطار (محادثة مع عصام العطار ١٩٧٤/٧/٢٥). أما

الأسباب التي دعته للتنازل عن رئاسة الإخوان المسلمين في سورية لشخص آخر، فلم يكن بالإمكان التوصل إليها، سواء كان ذلك يعود لتنصيبه في المكان الجديد في اللجنة التنفيذية أو بسبب التدهور الشديد في حالته الصحية في العام ذاته، أو بسبب توترات داخل صفوف الإخوان في سورية.

وكان لمصطفى السباعي دور لا يستهان به في المجال العلمي. فبعد تخرجه من جامعة الأزهر عام ١٩٥٠ عيّن أستاذاً للقانون الإسلامي في كلية الحقوق في جامعة دمشق، التي يعود الفضل في تأسيسها بالدرجة الأولى لجهوده (انظر خطبة الافتتاح من قبل المدير العام للجامعة السورية، «المسلمون» ١٩٥٥، ٢ نيسان/أبريل ١٥٣). وفي ٣ أيار/مايو ١٩٥٦ تقرر بموجب مرسوم حكومي الطلب من كلية الشريعة إصدار موسوعة الفقه الإسلامي، وعيّن مصطفى السباعي رئيساً للجنة تحريرها («المسلمون» ١٩٥٦، ٧ نيسان/أبريل ٧٠٦)، وذلك لتبويب وتصنيف الآراء الفقهيه ليس فقط لدى المذاهب السنية الأربعة فحسب، وإنما أيضاً للمذاهب الظاهرية والزيدية والإماميه والإباضية، وفي أسلوب علمي حديث.

وبشكل عام فقد كان لمصطفى السباعي في الخمسينيات اتصالات كثيرة مع الدول الخارجية. ففي عام ١٩٥١ ترأس البعثة السورية للمؤتمر العالمي الإسلامي في باكستان، وفي نيسان ـ أبريل ـ ١٩٥٤ البعثة السورية للمؤتمر الإسلامي المسيحي العالمي في بحمدون ـ لبنان حيث ألقى محاضرته الشهيرة عن علاقة المسلمين بالشيوعية من ناحية والاتحاد السوفياتي من ناحية أخرى، وتقع كلية ضمن إطار السياسة المتبعة من قبل الإخوان المسلمين التي تدعو إلى دعم سياسية «الحياد الإيجابي» تجاه القوى العظمى. وفي عام ١٩٥٦ فشلت محاولة لاغتياله، وحسب اعتقاد كاتب سيرة السباعي، كانت تكمن وراء تلك المحاولة دولة أجنبية غربية لم تكن توافق على دعوة السباعي للحياد الإيجابي بالنسبة للعالم العربي.

وفي العام ذاته أوفد من قبل الجامعة السورية لإجراء جولة دراسية في أوروبا للتعرف على الجامعات هناك عامة وعلى الدراسات الإسلامية بصفه خاصة، وكانت له اتصالات مع المستشرقين.

وفي عام ١٩٥٧ دعي من قبل جامعة موسكو مع نخبة من عمداء الجامعة السورية لإجراء جولة في الاتحاد السوفياتي. وفي أثناء تلك الجولة تدهورت صحته بشدة حيث أصبح يعاني من شلل نصفي. إلّا أن إرادة مصطفى السباعي القوية كانت أقوى من مرضه الذي لم يحُلْ دون القيام بواجبه. فقد ألقى في الجامعة السورية محاضرة بعنوان «اشتراكية الإسلام» نشرت فيما بعد في كتاب يعد من أشهر كتبه. ونشرت محاضراته في كتاب تحت عنوان «المرأة بين الفقه والقانون». وفي عام ١٩٥٩ رأس تحرير مجلة «حضارة الإسلام» التي هو مؤسسها، وفي عام ١٩٦٢ وأثناء رقوده في المستشفي أصدر كتيبه الصغير «هكذا علمتني الحياة» الذي يحتوي على مجموعة من الحكم والأقوال الدينية المأثورة. وبعد مرض طويل توفي مصطفى السباعي بتاريخ ٥ تشرين الأول/اكتوبر عام ١٩٦٤.

لقد كان مصطفى السباعي هو الشخصية الفذة لدى الإخوان المسلمين في سورية، إلّا أن مكانته لم تكن تتوازى مع مكانة حسن البنا لدى المصريين، إذ إن قيادة الإخوان في سورية كانت تتسم بالصفة الجماعية.

ومن أهم الشخصيات إلى جانب مصطفى السباعي حتى عام ١٩٥٢ كان بهاء الدين الأميري من حلب الذي انتخب في ١٧ آذار/مارس ١٩٤٨ كنائب للسباعي، أي نائب المراقب العام (انظر ملحق ٤ رقم ١)، والصحافي الدمشقي بشير العوف الذي كان بمثابة الناشر لصحف[٦١] الإخوان المسلمين، وكذلك الأستاذان الجامعيان ورجُلا السياسة: معروف الدواليبي من حلب ومحمد المبارك من دمشق.

وبالإضافة لهؤلاء توجد بعض المعلومات عن السير الذاتيه بخصوص ١٢ عضواً آخرين، معظمهم من ذوي المراكز القيادية لدى الإخوان المسلمين، مما يسمح بتكوين صورة أوضح عن القيادة لدى الإخوان المسلمين في سورية.

أما ما يتعلق بالمهن التي يشغلها الأعضاء البارزون فإن مهنة الحقوق هي المهيمنة. منهم رئيس للمحكمة العليا (محكمة القضاء العليا) في دير الزور، وثلاثة قضاة شرعيين وثلاثة محامين واثنان منهم أساتذان جامعيان: مصطفى الزرقا أستاذ القانون المدني وقانون الأوقاف في جامعة دمشق، ومعروف الدواليبي الذي كان أستاذاً للقانون الروماني.

ومن الأساتذة الجامعيين نذكر محمد المبارك والطبيب عارف الطرقجي. وأما المهن في مجالات التربية والتعليم فكانت تأتي بالدرجة الثانية بعد المهن القانونية. وبالإضافه إلى الأساتذة الجامعيين الأربعة الذين ورد ذكرهم كان هناك أيضاً أربعة مدرسين أو بالأحرى أشخاص مارسوا التدريس. ومع الطبيب الذي ذكر أعلاه، عارف الطرقجي، بلغ مجموع الأطباء ثلاثة. وهناك اثنان من العلماء ممن كانوا يعملون في دائرة الأوقاف، والصحافي بشير العوف الذي ذكر أعلاه وتاجر.

وبالإمعان في تلك المهن يتبين أن قيادة الإخوان المسلمين في سورية كانت تشابه غيرها من الجمعيات الإسلامية. ونظراً لذلك العدد الكبير ممن كان يعمل في المهن القانونية، ولأن عدد الأطباء لم يكن ضئيلاً، تجدر الإشارة إلى أن الدراسات الحقوقية والطب كانتا بمثابة الدراسات العليا الوحيدة المتوافرة في الجامعة السورية حتى عام ١٩٤٦. وبالمقارنة مع الجمعيات الإسلامية الأخرى والتي لم يعرف منها سوى عضو واحد أنهى دراسته العليا في أوروبا، يلاحظ بأن لدى الإخوان المسلمين خمسة منهم أتموا دراستهم في أوروبا.

كانت مهن أعضاء القيادة للإخوان المسلمين موزعة ما بين «المنتسبين للمهن الجامعية (الأكاديمية) الحرة وكبار الموظفين والأساتذة الجامعيين والمحامين والأطباء» والتي يصفها «فيرث» (Wirth) بأنها ما بين الطبقة العليا والمتوسطة في المجتمع السوري. ومع أنه لا توجد معلومات كافية عن أعضاء قيادة الإخوان المسلمين، سواء بما يتعلق بالملكية الشخصية، أو الانتماء إلى العائلات المتنفذة أو بالنسبة للنفوذ السياسي أو الاجتماعي، يمكن القول بأن الغالبية العظمى منهم كانت تنتمي إلى الفئة العليا من طبقة صغار الكسبة. وكون أسمائهم جاءت في كتاب «من هو في سورية» لعام ١٩٤٩ الذي هو بمثابة أهم مصادر السيَر الذاتيه المذكورة في الملحق رقم ٤ - يعود إلى المكانة الاجتماعية التي وصلوا إليها بفضل محصلاتهم العلمية وربما أيضاً بسبب انتمائهم للإخوان المسلمين، ولكن ليس لفضل انتمائهم إلى الطبقة البرجوازية (طبقة موفوري الحال). إلّا أنه توجد معلومات ترجح انتماء بعض أعضاء قيادة الإخوان المسلمين للطبقة البورجوازية. فعمر بهاء الدين الأميري مثلاً، ينتمي إلى عائلة من وجهاء حلب، إذ كان والده أثناء العهد العثماني عضو «المجلس» في حلب. ثم إن كونه مشرفاً على

أوقاف عائلة الأميري يدل على وجود أملاك لدى العائلة لا يستهان بها. أما معروف الدواليبي فإن ارتقاءه المبكر في مجال السياسة دون الاعتماد على الإخوان المسلمين يشير إلى انتمائه للطبقة البورجوازية. ففي عام ١٩٣٧ كان قنصلاً للممثلية السورية في فرنسا حيث أدى دوراً هاماً في تهريب مفتي القدس الحاج أمين الحسيني(٦٢) من السلطات الفرنسية الذي كان موقوفاً تحت الإقامة الجبرية(٦٣). ولكن وبالرغم من أن بعض الأعضاء القياديين كانوا ينتمون على الأرجح للطبقة البورجوازية ـ وهي من الأمور المعروفة عن الأحزاب السياسية لطبقة صغار المواطنين في الثلاثينيات وأوائل الحركه العمالية ـ فإن الإخوان المسلمين كانوا في مجموعهم بمثابة منظمة لصغار المواطنين بالمعنى المذكور أعلاه.

ومن خلال اللجان الطلابية والعمالية التي ذكرت أعلاه يمكن التعرف على الفئات التي سعت قيادة الإخوان للتوجه إليها. وإن الأحداث التالية لتشير إلى الفئات التي كانت بمثابة القاعدة التي اعتمد الإخوان المسلمون عليها:

نتيجة مشادة بين الإخوان المسلمين والشيوعيين في حمص، ابتدأ الإخوان بجمع التواقيع ضد الشيوعيين. فقام بالتوقيع ١٩ طالباً جامعياً، و٦٢ طالب مدرسة ثانوية، ٢٧ مدرساً، ٦ أساتذة جامعيين، ١٦ طبيباً وصيدلياً، ٥ محامين و٤ موظفين. إلّا أن ذلك لا يعني أن هؤلاء كانوا جميعاً من الإخوان المسلمين بل يعني أنه كان بإمكان الإخوان المسلمين الاعتماد على تلك الفئات المهنية عامة، وبشكل خاص إذا كان ذلك موجهاً ضد الشيوعيين.

وفي أوائل عام ١٩٥٠ أخذوا ينادون بأن ينص الدستور الجديد (الذي كان قيد الصياغة) على أن دين الدولة هو الإسلام. وعلى الأرجح بتحريض من الإخوان المسلمين أرسلت في ذلك الحين التماسات عديدة إلى اللجنة الدستورية في البرلمان وإلى رئاسة تحرير جريدة «المنار» تطالب بأن يكون دين الدولة الإسلام. وقد أوردت «المنار الجديد» مهن الموقعين في كثير من تلك الالتماسات، وكانت كالتالي:

١ ـ التماس من الطلبة الجامعيين: ١٨٧ توقيعاً من كلية الحقوق و٢٧٥ من كلية الآداب.

٢ ـ التماس من علماء ومدرسي حلب.

٣ ـ التماس من خطيب المسجد الأموي أبو الفرج الخطيب، والتماس من تلامذة المدارس الثانوية في دمشق.

٤ ـ التماس من حلب (أ ـ من طلاب المدارس الثانوية ب ـ من دار المعلمين ج ـ من طلاب الكلية الشريعة).

٥ ـ التماس من حماه (أ ـ من طلاب الشريعة للدرجة المتوسطة. ب ـ طلاب الجامعات ج ـ طلاب المدارس الثانوية).

٦ ـ التماس من اللاذقية فيه أكثر من ٥٠٠ توقيع «من جميع فئات الشعب» طلاباً وتجاراً وعمالاً.

٧ ـ التماس من عدد كبير من تجار حوران.

٨ ـ التماس موقع من ١٤ نقابة في حماه.

٩ ـ التماس من اتحاد نقابات الصناعة في دمشق، موقع من ٢١ نقابة.

١٠ ـ التماس من حمص (أ ـ رئاسة مجلس اتحاد نقابات العمال. ب ـ من ١٧ نقابة منفردة).

١١ ـ التماس من بعض طلاب المدرسة اليونان ـ أرثوذوكس في حمص.

١٢ ـ التماس من نقابة الخياطين في حلب.

١٣ ـ التماس يدعي أنه من «جميع» تجار دير الزور مع ٥٠٠ توقيع.

إن هذه اللائحة الغنية بالعرائض والتي لم نذكر منها إلّا ما أحتوى على مهن الموقعين، تساعد في التعرف على الفئات التي استطاع الإخوان المسلمون أن يجدوا بينها من يؤيد سياستهم وأهدافهم. والواقع أن مؤيدي الإخوان المسلمين كانوا ينتمون بالدرجة الأولى لطبقة صغار المواطنين ـ وذلك بغض النظر مبدئياً عن عقيدتهم السياسية ـ فإن من الأسباب الهامة التي ساعدتهم في التوصل لكسب ثقة الشعب ترجع لكونهم استطاعوا تقديم أنفسهم بأنهم الذين يمثلون الشعب أمام الطبقة العليا. فكانت تلك من الأسباب التي مهدت لأهميتهم السياسية في انتخابات عام ١٩٤٧.

أما ما يتعلق بقوة وتعداد الإخوان المسلمين في سورية فإن المصادر أقل مما هي عليه لدى المصريين تراوح تعدادهم ما بين ٢٠٠,٠٠٠ إلى خمسة ملايين مؤيد. أما بالنسبة للإخوان المسلمين في سورية فقد أوردت مجلة «النيويورك تايمز» (NEWYORK TIMES) بتاريخ ٢٠ شباط - فبراير - ١٩٥٥ أن عددهم يراوح ما بين ١٠,٠٠٠ إلى ١٢,٠٠٠ عضو. وبالنظر إلى توزعهم الجغرافي وأهميتهم السياسية فيبدو أن عددهم لم يكن قليلاً. إذ كان بإمكانهم من خلال منظماتهم المختلفة الأنشطة القيام بمهام متشعبة وواسعة، ولم يكن الفارق بينهم وبين الجمعيات الإسلامية الأخرى في ذلك كبيراً، يتبدى ذلك من تكونهم عن تلك الجمعيات ومن التعاون فيما بعد مع الجمعيات الأخرى، كما كان الأمر مع رابطة العلماء التي تأسست عام ١٩٤٦. إن تلك الجمعيات بأجمعها بالإمكان النظر إليها في إطار تطور العقائد الحزبية لطبقة صغار المواطنين، إلّا أن ما يميزهم عن تلك الجمعيات لم يكن في الدرجة الأولى في كيفية التنظيم أو الترتيب الاجتماعي للأعضاء، بقدر ما كان الاعتقاد الراسخ بأن الإسلام بإمكانه الوقوف أمام تلك التغيرات الجسيمة - ليكون القاعدة الأساسية لتنظيم مفيد للأمور الحياتية.

هوامش الفصل الثالث

(١) يورد الحسيني (HUSAINI 75) بعض المعلومات عن هذا التطور إلّا أن بعضها يحتاج إلى تصويب والبعض الآخر غير دقيق، إذ يربط ربطاً شديداً بين نشأة وتطور الإخوان المسلمين في سورية وتأثير الطلبة السوريين العائدين من مصر. ولكن ورغم أنه من الثابت أن مصطفى السباعي قد درس في مصر وتأثر هناك بالإخوان المسلمين إلّا أنه الوحيد الذي ثبتت عنه تلك الصلة. ومما تغاضت عنه دراسة الحسيني هو الوجود المسبق لجمعيات أخرى مشابهه للإخوان المسلمين.

(٢) الاسم الكامل انظر HUSAINI 75 803048 M FO371-40306-6408

(٣) مركز الوثائق الوطنية ٢ (MWT2)

(٤) 46 (1355) TAM 2 مجلة التمدن الإسلامي ٢

(٥) الأرقم هو أحد الصحابة الذين وضعوا منزلهم في مكة تحت تصرف الرسول (ﷺ) أثناء ملاحقته في مكة (WATT, Arkam El 2) (i 635)

(٦) MITCHELL, 12.

(٧) مجلة **التمدن**، ٤ (١٣٥٧) ٧، ٢٢٣.

(٨) GARDNER to FO 871-2840-34-2729.

(٩) H.Q. BSM BEIRUT 14.12.44, FO 371-40306-6408.

(١٠) حسيني، ٧٦.

(١١) انظر MITCHELL 165,169

(١٢) تم ذلك حسب رأي الحسيني (ص ٧٦) في المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين عام ١٩٤٤ (انظر كذلك النسخة العربية الاصلية ص ١٣٨). ولكن وبغض النظر عن المحتوى هناك عدة أسباب تشير أن ذلك التاريخ غير صحيح: إذ إن المؤتمر الخامس لمختلف جمعيات شباب محمد تم في حلب ما بين ١٩-٢١ تشرين الثاني - نوفمبر - ١٩٤٥ واجتمع هناك مندوبون عن دمشق وحلب وحمص وحماه واللاذقية ودير الزور والحسكة وبيروت وطرابلس، حيث نوقشت مسألة «تنظيم الفروع» (AL-GAMIA AL ISLAMIA19.12.45 P. 213) ويبدو أن ذلك المؤتمر هو الذي أشار إليه الحسيني بأنه المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين. ومما يشير أيضاً إلى عكس ما ذهب اليه من أن مصطفى السباعي انتخب مراقباً عاماً في عام ١٩٤٤، هو تقرير لجنة الأمن العام البريطانية بتاريخ ١٩٤٤/١٢/١٤ والتي تفيد بأن مصطفى السباعي مازال سكرتيراً لجمعية شباب محمد في حمص .((FO 371-40306-6408 ويذكر الذي أورد سيرة حياة مصطفى السباعي في مجلة «الحضارة» رقم ٤٩٧، أن تاريخ إعلان الإخوان المسلمين في سورية كان عام ١٩٤٥، وكذلك فقد جاء (137 (1950) OM 30) بأن تاريخ تأسيس الإخوان المسلمين كان عام ١٩٤٦. وفي ٣ شباط - فبراير - ١٩٤٥ وجّه وزير الداخلية خطاباً إلى رئيس الشبان المسلمين في دمشق (MWT3)، وتدل إجابة وزير الداخلية بتاريخ ١١ تموز - يوليو - ١٩٤٦ لرئيس الإخوان المسلمين في دمشق إلى أن تحول التنظيم إلى الإخوان المسلمين تم مابين شتاء ١٩٤٥ وصيف MWT١٩٤٦) :(7 إذ إن وزير الداخلية كان يرجو في ذلك الخطاب إعادة تسجيل أحد «فروع» الإخوان عوضاً عن تسمية الشبان المسلمين». ومن بيان الإخوان المسلمين «أهدافنا ومبادئنا» التي لم تصدر إلّا في عام ١٩٤٥(انظر

حسيني ٦٣،١٦٨ و«هالبرن» HALPERN 144) يتبين أن تأسيس الإخوان المسلمين في سورية كان عام ١٩٤٥، إلّا أنني للأسف لم أتمكن من الاطلاع على ذلك البيان بنفسي.

(١٣) مركز الوثائق الوطنية ٨.

(١٤) استنبولي، ص ٤٧ وانظر أيضاً: ص ١٨٣.

(١٥) MITCHELL, 163.

(١٦) MITCHEL ASPEC 177, SCHEME OF THE EGYPTIAN ORGANISATION.
تلك المعلومات عن التنظيم تعود إلى محادثة مع زهير الشاويش في تشرين الأول ـ أكتوبر ـ ١٩٧٤

(١٧) MWT, 3.

(١٨) المصدر نفسه، مركز الوثائق التاريخية ٢٩.

(١٩) حنا، ٤٩٤.

(٢٠) كان ذلك هو الإثبات الوحيد الذي توصلت إليه عن مساندة المملكة العربية السعودية للجمعيات الإسلامية في فترة زمنية متقدمة. إلّا أنه من الثابت وجود علاقات شخصية بين السعودية وأحمد بهجت البيطار من جمعية التمدن الإسلامي. إذ كان في العشرينات مديراً للمعهد السعودي العلمي في مكة. وفي أيامنا هذه وبعد منع الإخوان المسلمين في مصر وسورية، وجد الكثير من الأعضاء القادة في المملكة ملاذاً لهم. فمحمد المبارك ما زال يعمل منذ الستينيات في جامعات مكة والمدينة (انظر ملحق رقم ٤، رقم ٢٠)، وأما معروف الدواليبي فعمل مستشاراً للملك الراحل خالد (انظر ملحق رقم ٤ رقم ٩) ويكتب بشير العوف من حين لاخر في المجلة السعودية الأسبوعية «اقرأ».

(٢١) **المنار**، ١٩٤٨/٣/٨.

(٢٢) **المنار**، ١٩٤٨/١١/٢٨.

(٢٣) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١٢/٢٥.

(٢٤) **المنار**، ١٩٤٨/٧/١.

(٢٥) **المنار**، ١٩٤٨/١١/٢٨.

(٢٦) MSCHATY, 263.

(٢٧) حسيني، ٧٦ ، **المنار**، ٤٨/١١/٢٨.

(٢٨) MITCHELL, 172.

(٢٩) COC 644-7401.8.7 القرار، LONGRIGG 186

(٣٠) MITCHELL, 172.

(٣١) محادثة مع زهير الشاويش تشرين أول ـ أكتوبر ـ ١٩٧٤ أنظر MITCHELL 172

(٣٢) MITCHELL, 247.

(٣٣) حسيني، ٧٦، **المنار**، ٤٨/١١/٢٨

(٣٤) لم يكن بالمستطاع إثبات وجود مركز أو فرع في تلك الفترة إلّا في تلك الأماكن. إلّا أن هذا التصنيف لا يعني أن تجمعات الإخوان المسلمين في تلك الفترة لم تكن موجودة إلّا هناك فقط. فقد ذكر عن الحسكة مثلاً أن أعضاء من «شباب محمد» جاءوا إلى المؤتمر الخامس في حلب عام

١٩٤٥. ومن ناحية أخرى ليست هناك إثباتات تدل على وجود فرع في الحسكة، لذا لم يرد اسمها في هذا الجدول. اما الارقام التي تلي أسماء الأماكن فإنها تشير إلى تعداد سكان تلك المحلة في عام ١٩٤٥ انظر .Repertoire alphabetique des noms des lieux habites SYRIE

(٣٥) WIRTH, 331.

(٣٦) R. TOUMIN 1931.

(٣٧) WIRTH, Damascus 127.

(٣٨) WIRTH, 328, 400.

(٣٩) مركز الوثائق التاريخية ٩.

(٤٠) انظر خارطة WIRTH 172, 8

(٤١) WIRTH 391.

(٤٢) تشير إلى ذلك الدلائل التالية: ففي الفترة ما بين آب/أغسطس ـ ١٩٤٧ وأيار/مايو ـ ١٩٤٩ أوردت جرائد الإخوان المسلمين ١٣ حفلة في دمشق، ٢١ في حمص، ٣ في حماة، ١٠ في حلب و٧ في اللاذقية . إلّا أن تلك المعلومات لا تعطي صورة حقيقية عن نشاطات الإخوان المسلمين في مختلف المدن، يتبدى ذلك من عدم ذكر سوى ١٣ حفلة في دمشق.

(٤٣) أنظر .RECEUIL 11, TAB 2

(٤٤) في الفترة ما بين آب/أغسطس ١٩٤٧ وحتى أيار/مايو ١٩٤٩ ذكر لهم فقط ثلاث حفلات من قبل جرائد الإخوان المسلمين . وكذلك فانه لا يعلم من حماه سوى شخص قيادي واحد وهو محمود الشقفة، انتخب عام ١٩٤٧ للبرلمان. إلّا أن ذلك لا يثبت كثرة الإخوان المسلمين في حماه ولا توجد معلومات عن الأعمال التي قام بها أثناء تواجده في البرلمان.

(٤٥) RABINOWITCH, 116.

(٤٦) Neue Zurcher Zeitung 21.3. 74.

(٤٧) THE GUARDIAN, 15.3.74.

(٤٨) WIRTH, 294.

(٤٩) BSM DAMASCUS T FO 18.12.44 , 684-15-28.

(٥٠) السباعي ٢٠٨ انظر أيضاً: PETRAN 69

(٥١) JALABERT, 50.

(٥٢) AWADA, 45.

(٥٣) WIRTH, 295.

(٥٤) SEALE 40 , PETRAN 101.

(٥٥) حسني، ٨٧٨

(٥٦) **مجلة الحضارة**، ٤٨٥ تورد عام ١٩٤٩ بأنه العام الذي أنهى فيه دراسته، إلّا أن «**جريدة المساء**» ١٤/٥/٥٠ ذكرت ورود برقيات التهاني بمناسبة الحصول على شهادة الدكتوراه في نيسان/أبريل ١٩٥٠ في الموضوع نفسه. انظر أيضاً مقالة: «الأعاصير في وجه السنة قديماً» (المسلمون ١٩٥٥ نيسان/أبريل ١١٧) و«الأعاصير في وجه السنّة حديثاً» (المسلمون ١٩٥٥، أيار/مايو ٢٣٢ حزيران/يونيو ٣٢٩، وتموز/يوليو ٤٥٦).

(٥٧) JUYNBOLL, 104-113.

(٥٨) MAS, 9.10.50.

(٥٩) حسني، ٨٧١.

(٦٠) حسيني، ١٥٢.

(٦١) الأرقام المذكورة هنا تشير إلى المعلومات الواردة في السير الذاتية، ملحق رقم ٤.

(٦٢) كانت مهمة معروف الدواليبي هي الجلوس أمام النافذة في المكان الذي كان يجلس فيه المفتي أمين الحسيني أثناء إقامته الجبرية مرتدياً عمامته، في الوقت الذي كان المفتي يسعى للفرار. إلّا أن ذلك تم إلى حد ما في ظل معارضة صامتة من قبل السلطات الفرنسية (محادثة مع السيد محمود هايتمان MAHMOUD HEITMANN والذي كان أيضاً له دور في عملية الفرار، جدة، آذار/مارس ١٩٧٨).

(٦٣) LENCZOESKI, 640.

٤

عقيدة حركة الإخوان المسلمين وعلاقتها بالتنظيم

أ ـ القواعد الأساسية

إن تنظيم الإخوان المسلمين يعبر عن رغبة مجموعة من البشر في التأثير إيجابياً باسم العقيدة التي تنتهجها في هذا العالم. فالإيمان لديهم إذن هو إيمان عملي «إن رسالتنا تعني الجهاد أي القتال والعمل ... فهي إذن ليست رسالة فلسفية» «ميتشل»[(١)]. وفي تأكيدهم للجانب العملي للدين الذي باستطاعته أن يغير بنية العالم، وضع الإخوان المسلمون أنفسهم ضمن إطار ذلك التطور الديني والعقائدي الذي تميز به ما أطلق عليه «التجديد الإسلامي» والذي كان من أهم دعاته جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٨)، ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)، ورشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥). فالدين لأولئك لم يتمثل فقط بالإيمان والعلوم الدينية وإنما في العمل أيضاً، إذ «لا علم دون عمل» (لفهم معنى كلمة عمل أنظر ص ١٥٦[(٢)]). وقد استمدت جذور ذلك المنطلق من العوامل التي أدت إلى ظهور حركة التجديد الإسلامي، والتي من أهم دوافعها الشعور المستمر بالضعف في شتى الميادين أمام المجتمع الأوروبي. فكان «الانفتاح أمام التأثير الغربي» بمثابة «العامل المزلزل»[(٣)] الذي أثار التساؤلات عما إذا كان الإسلام ما زال المرتكز الوحيد في المجتمع في كل ما يتعلق بأمور الدين والثقافه والهوية الشخصية.

وأتت الإجابة أثناء البحث عن ذلك المرتكز «والذي من أجله كان يراد التجديد» كما يلي: إن الإسلام الصحيح ليس إسلام عهود الانحطاط التي سيطرت عليها المعتقدات الخرافيه واللامبالاة بأمور الدين وليست «قبور الأولياء التي لا تحصى في المدن والقرى التي تعتبر رجعة إلى عصور الشرك». بل إن القرآن والسنة وأعمال السلف الصالح تدل كلها على أن الإسلام هو «دين الرشد الوحيد». وبذلك حددت الأسباب التى أدت إلى التفوق الصناعي لدى الأوروبيين، والذين احتذي بهم من ناحية أخرى، أي بشكل متناقض. وعلى الرغم من أن الاقتداء بالسلف الصالح لم يكن بالشيء الجديد من ناحية المبدأ، إلّا أنه اكتسب من خلال حركة التجديد الإسلامي بعداً تاريخياً جديداً بمعنى أن «الإسلام الحق» طبق فعلياً في حقبة من الحقبات. فحسب محمد عبده، لم يتمثل السلف الصالح بالفترة التي تلت الرسول (ﷺ) فحسب، بل يضاف لأولئك كبار علماء القرون الأربعة الأولى للإسلام التي اعتبرت بمثابة حقبة الإسلام الذهبية[٤].

وأطلق على هذا الاتجاه الحديث للنهضة الإسلامية لقب «السلفية» التي تشابهت من حيث المبدأ مع منهج الإخوان المسلمين «فأما كتاب الله فهو أساس الإسلام ودعامته، وأما سنّة رسوله فهي مبينة الكتاب وشارحته، وأما سيرة السلف الصالح فهم رضوان الله عليهم منفذو أوامره والآخذون لتعاليمه وهم المثل العملي والصورة المثالية لهذه الأوامر والتعاليم» ويمكن تلخيص التصور السلفي للتاريخ كما يلي: فقد اعتبر عصر الرسول (ﷺ) والقرون الأربعة الأولى من العصور الإسلامية الوسطى بمثابة المثلى، تلاه عهود تحلل وانحراف عن مثل وقواعد الإسلام. وبفضل من ذلك التأويل لمجرى التاريخ أصبح بالإمكان، وباسم الإسلام، التقليل من الشعور بالنقص والهزيمة ولكن دون التخلي عن الصفات الذاتية المميزة، وبالتالي فلم تعد الأفكار الغربية هي المقياس أو المنهج في المجتمع. ومن أهم الأسباب التي مكنت من تصوير فترة صدر الإسلام على أنها الفترة المثالية، كونها استطاعت أن تحقق تفوقاً توصل إليه الغرب لاحقاً، «فمن خلال تأويلات جريئة لحقائق تاريخيه ولغوية» تمكنت حركة «السلفية» من تحديد النقاط الأساسية التالية التي حددت موقفها من تفوق الغرب: «السيطرة على المصادر الطبيعية من خلال الحكمة والتفكير السليم اللذين دعا الإسلام إليهما، وتحقيق التآلف والانسجام بين مختلف الطبقات من خلال عدالة الإسلام الاجتماعية ومن ثم، استناداً إلى ذلك: تحقيق التطور المستمر في شتى النواحي المادية والأخلاقية في المجتمع الإسلامي»[٥].

وانطلاقاً من التعاليم الإسلامية كمقياس، تمكن «الإسلام السلفي» من التفاعل والتمشي مع الإصلاحات المقتبسة من الغرب من ناحية، ومكافحة التسلط والتغلغل الأوروبي في الوقت نفسه(٦). فكان الهدف الأساسي «للإسلام السلفي» هو الإصلاح بمعناه الواسع، وتحرير المجتمع من عار الهزيمة.

واستندت فكرة التجديد إلى مبدأين متضادين. فمن ناحية أعيد اكتشاف المبادئ «المحمدية» المشتقة من الوحي والسنة، ومن ناحية أخرى تم نبذ التصوف والمغالاة من خلال تقديس الصالحين. وهكذا، وتحت لواء الوحدانية تم التخلي عن شوائب الماضي في محاولة لدخول التاريخ من جديد معتضداً بالعقيدة مع العمل. فقد اعتبر عهد الرسول (ﷺ) وفترة السلف الصالح بمثابة بداية التاريخ الإسلامي وأعطي بعداً «دينياً». وقد أدى ذلك الاستعداد لتأويل التاريخ من خلال منظار المبادئ المحمدية إلى الخروج مما يسمى بـ«الأسطورة الأزلية للتاريخ». وهكذا فإن الارتباط مع الحقبة الأولى أوجد شيئاً من الإشكال، فقد اعتبر من ناحية بأنه بمثابة الأساس الذي تستمد منه الحوافز لمعالجة المعضلات المستجدة، ولكنه في الحين ذاته يشكل تجسيداً حديثاً للطقوس الدينية المعظمة(٧).

ومن أبين الأمثله على منهج تفكير «الإسلام السلفي»، ما أورده محمد عبده في «تفسير القرآن»، إذ أورد ما يلي: ففي العهود الأولى كان المسلمون وحدة متكاتفة يشد بعضها بعضاً في أمور التقوى والخوف من الله، دون أن يجمع فيما بينها قانون أو دستور مدون كما هو الشأن لدى الجمعيات في هذه الأيام. ويستند محمد عبده في ذلك إلى الآية القرآنية التي يكثر ترديدها من قبل المجددين المسلمين ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ (سورة آل عمران ١١٠). إلّا أنه عندما أفلتْ تلك الفترة الذهبية «أصبح من الضروري إنشاء جمعيات لها قوانين تسعى لتوحيد الطوائف المسلمة وتحثها على القيام بالواجب الديني الذي يأمر بالتعاون من أجل التقوى وطاعة الله» («المنار»، ٥ رقم ١٥). ولأن تلك المؤسسات تؤدي نتائج كانت بديهية في «العصور الذهبية» لذا، فلا بأس من تقبلها، ولكن ليس لكونها مفيدة في حد نفسها.

وانطلاقاً من ذلك الشعور بالهزيمة الذي كان بمثابة الحافز لحركة التجديد الإسلامي والتي من أهم أهدافها إعادة الإصلاح، يتبين المنهج السلفي للإسلام الذي دعا إلى العمل والتفاعل إيجابياً مع المسائل الدنيوية التي لها من الأهمية ما لأمور الدين الأخرى. أما أن الدين يقترن بالعمل، فقد بيّنه محمد عبده فقهياً حين تعرض لذلك بشكل خاص في مقالة عن «القضاء والقدر»، إذ إن القضاء والقدر لا يعنيان التوكل الذي نسبه الغربيون إلى المسلمين. واستند محمد عبده في تفسيره ذلك إلى الإسلام «الحق»، معترفاً في ذلك بشكل غير مباشر من خلال حملته ضد الفهم الخاطئ لكلمة «توكل» التي استحوذت على قدر هام من النقاش الدائر حول الإيمان والتقوى والتصوف، بأن ذلك الفهم الخاطئ للقضاء والقدر قد أدى لدى الكثيرين من إخوانه في العقيدة بالركون إلى الاتكالية. إن تعاليم الشريعة تقتضي من المؤمنين التوكل على الله أثناء العمل، أما الادعاء بالتوكل مع إهمال الواجبات فهي ذريعة من خرج عن منهاج الدين. واعتبر محمد عبده المنحى التوكلي في تفسير القضاء والقدر بأنه بدعة وطالب علماء عصره اقتفاء السلف الصالح في الفهم الصحيح لتلك المسألة[٨].

أما علاقة المجددين مع الصوفية فكانت ذات حدين. فقد كوفح من ناحية كل اتجاه يؤدي إلى السلبية والتنصل من أمور الدنيا، بينما أخذت عن الصوفية التقوى والخشوع والورع. وكانت لكل من محمد عبده ومحمد رشيد رضا اتصالات وثيقة مع الصوفية أثناء حداثتهم، وكذلك كان الأمر أيضاً مع حسن البنا[٩]. لذا فقد وصف حسن البنا الإخوان المسلمين بأنهم «رسالة سنية سلفية» وبأنهم «حقيقة صوفية»[١٠] بمعنى التقوى والتعمق في أمور الدين. ويتبين ذلك بشكل خاص من كتاب مصطفى السباعي «هكذا علمتني الحياة» الذي قد يشبه بكتاب تعليمي في التقوى، فمن الحكَم التي أوردها الكتاب مثلاً، والتي تمثل الإيمان وتصوّر الاتكال السلبي على الله أثناء صراعه مع العمل الإيجابي: «قال التوكل: إنني ذاهب لأعمل فقال النجاح وأنا معك .. قال التوكل: أنا قاعد لأرتاح، فقال البؤس: وأنا معك ...».

ب ـ نظام الإسلام

إن العلاقة بين الإسلام كما دعا الإخوان المسلمون له وبين التنظيم لم تتمثل فقط في التأكيد على الجانب العملي الذي تبدى من خلال التنظيم وإنما أيضاً من خلال

النشاطات المتعددة التي كانت تمارس من قبل الإخوان المسلمين، وقد تم تبيان «إسلام الإخوان المسلمين» من خلال المؤتمر الخامس الذي عقدوه في مصر عام ١٩٣٩ والذي لخصه ميتشل كما يلي[١١].

١ ـ الإسلام كنظام شامل متكامل بنفسه، هو السبيل النهائي للحياة بكافة نواحيها.

٢ ـ الإسلام يرتكز على مصدريه الأساسيين، وهما ما جاء به الوحي في القرآن وحكمة الرسول (ﷺ) في الحديث.

٣ ـ الإسلام قابل للتطبيق في كل زمان ومكان.

ويتمثل ذلك الاتجاه القائل بأن الإسلام يصلح لجميع الأوقات وبأنه يشمل جميع مرافق الحياة مانحاً إياه بُعداً روحانياً بكلمة «نظام الإسلام»، أي الإسلام بمعنى الإيديولوجية. فإن «نظام الإسلام» هو بمثابة إيديولوجية (عقيدة) ترفض وجود أي توافق بين الإسلام والقيم الأوروبية، بعكس ما كان يرتئيه محمد عبده. وهكذا فقد تحول الأمر لرفض كل ما هو غربي، على الرغم من الاقتداء بهم بشكل متناقض[١٢]، وذلك لمرارة التجربة السابقة مع الغرب الذي اعتبر بمثابة «المثال المعبر عن المادية الجشعة والعصبية المسلحة والأخلاق المتحللة والإمبريالية». وجاء «نظام الإسلام» كعقيدة بمثابة ردة فعل أمام قوتين وعقيدتين دوليتين متنافستين ومتحاربتين في الشرق والغرب. واعتبر الإسلام بأنه «المنهج الثالث» كما تبين ذلك فيما بعد من خلال «النظرية العالمية الثالثة» التي دعا لها معمر القذافي. وقيّم الإخوان المسلمون الوضع كما يلي: فكما أن الاتحاد السوفياتي اتخذ الشيوعية قاعدة يستند إليها مجتمعه، ودعا كل من أميركا وبريطانيا إلى الديموقراطية، كذلك فإنه يحق للدول الإسلاميه أن تعتمد على «الإسلامية»[١٣]. وقد نوه سيد قطب بأن الشيوعية والإمبريالية لا تختلفان كثيراً، وأنهما تفتقران للقاعدة الأخلاقية، لذا فمن المتوقع أن تتحول أميركا في المدى القريب إلى شيوعية. وبما أن الإسلام هو أفضل النظريات الحياتية لأنه يجمع بين المتطلبات المادية والروحية في آن واحد، لذا فإنه لا يندرج تحت تعريف (دين) حسب المصطلح الأوروبي، أي كمجموعة من الطقوس. فإن هذه الصورة عن الإسلام المستمدة من عصور الانحطاط أدت إلى

تغلغل وتمكين الأفكار والمعتقدات الأوروبية ذلك التغلغل الشديد. فالإسلام عند الإخوان المسلمين يشمل الدين والدولة.

وكدليل على ذلك أورد سيد قطب تنظيم الإخوان المسلمين ليسوا جمعية دينية بالمعنى الغربي[١٤] وإنما إسلامية، بمعنى أن كلمة (إسلامية) تشمل كل ما هو ديني ودنيوي.

وثمة محاولة لاحقة لمحمد المبارك في عام ١٩٦٨ سعت لبلورة فكرة نظام الإسلام، ولو بشكل غير متكامل، إلّا أنه يمكن اعتبار ما جاء فيها معبراً عن وجهة النظر تلك، إذ إن نظام الإسلام يشتمل على المقومات التالية:

١ ـ العقيدة التي هي «النظرة العامة للوجود»[١٥] والقاعدة التي يستند إليها نظام الإسلام وتشمل جميع تشعباته، وتحتوي على علم التوحيد ثم تنظيم علاقة الإنسان بنفسه وبخالقه والوجود والحياة في الدنيا والآخرة، والنبوة.

٢ ـ العبادة التي هي «رياضة للعقيدة والمحرك الدائم للوصول إلى اليقين». هذا ولدى الإخوان المسلمين نشرات عديدة تتعرض لحكمة العبادة ووظيفتها الاجتماعية، مع الحرص على تبيان وظيفتها في المجتمع. فإن العبادات في الإسلام تعتمد على مبدأ التعاون الاجتماعي المبارك بين المؤمنين والناس كافة[١٦]. وفي أحد الأحاديث الإذاعية بمناسبة شهر رمضان أشار المبارك إلى أن الصيام هو عبادة وتربية عملية في الاشتراكية[١٧].

٣ ـ النظام الأخلاقي كأساس للتعامل في شتى مجالات الحياة[١٨]. ويعتبر هذا التأكيد على المسائل الأخلاقية من الصفات المميزة لحركة التجديد الإسلامي عامة[١٩]. ونظراً للتغيرات الجذرية وما تبعها من تغير في المثل العليا إزاء الانفتاح نحو أوروبا، فإن ذلك لا يبدو مستغرباً. إلّا أن المسألة الأخلاقية لم تكن تقلق بال المجددين الإسلاميين مثل محمد عبده فحسب[٢٠]، بل أيضاً المجددين المتحررين مثل لطفي السيد، الذي دافع عن وظيفة الدين الأخلاقية وطالب بالمحافظة على القواعد الشرعية الإسلامية كأسس أخلاقية يستند إليها المجتمع.

إلا أنه لا توجد دراسات حول أهمية العامل الخلقي لدى المجددين. فالإخوان المسلمون يؤكدون تكراراً تسامي الأخلاق الإسلامية. وتجدر الإشارة إلى أن ذلك التأكيد لا يرمي فقط إلى المحافظة على الأخلاق الإسلامية لتتصدى للمثل الأوروبية فحسب، بل كانت أيضاً دعوة لإحلال الأخلاق الإسلامية عوضاً عما كان متبعاً في التجمعات القروية والمدن. وعليه فقد قام الإخوان المسلمون بدور مشابه للعلماء في إبراز المثل والقيم العليا للأخلاق الإسلامية أمام «العادات والأخلاق المتبعة في ضواحي المدن»[٢١].

وفي الأعوام ١٩٥٥/١٩٥٤ أذاع مصطفى السباعي سلسلة أحاديث نشرت فيما بعد في كتاب عنوانه «أخلاقنا الاجتماعية»، يشير اسمه إلى الأهمية التي استحوذتها تلك المسألة، وإلى الاضطراب الذي عم المجتمع.

في حديثه الأول ذكر مصطفى السباعي بأنه سيتولى معالجة «الأمراض الاجتماعية والأخلاقية»، وأعطى العبادات مكانة هامة في تكوين الأخلاق وخاصة في تكوين علاقة جيدة وسليمة بين الفرد والمجتمع. وبما أن العبادات تؤدي تلك الوظيفة، وبما أن الوظيفة الاجتماعية للعبادات تتبدى بوضوح من خلال الزكاة «كعبادة»، لذا فبالإمكان اعتبار القضايا الاجتماعية بأنها أخلاقية[٢٢].

٤ ـ وأما الركيزة الأخيرة للنظام الإسلامي فقد عرّفها محمد المبارك بأنها التشريع الذي يستند إليه المجتمع بأكمله، سواء أكانت العائلة أم الاقتصاد أو الدولة.

«فمن المعروف بأن الإسلام لا يقتصر فقط على العقيدة التي يدعو للإيمان بها، والعبادات التي يدعو لإقامتها، وأسس التعاون والأخلاق التي فرضها، بل يتعدى ذلك كله لبناء مجتمع متكامل يمنحه بعد ذلك للبشرية، شاملاً بذلك قاعدة البناء وهيكله، وخطوطه العريضة، وفي بعض الأحيان بشيء من التفصيل»[٢٣].

إن القسم الأخير من ذلك التعميم يؤدي للسؤال التالي: هل أن نظام الإسلام حقاً متكامل أم أنه مجموعة من القواعد الغير المترابطة فيما بينها، والتي قد تتضمن في بعض الأحيان تعليمات متفرقة ومفصلة لبعض المسائل الشرعية؟. إلّا أن محمد المبارك يذهب إلى أن الشريعة هي التي تمثل النظام الاجتماعي في الإسلام. فقد أطلق على

الركيزه الرابعة في نظام الإسلام «التشريع أو النظام الاجتماعي» وتشمل «النظم المدنية والاقتصادية والسياسية ونظام العقوبات» وذلك «لضمان تطبيق تلك الأحكام الأخلاقية والنظم بشكل متكامل»[٢٤].

لا شك أن الشريعة تطرقت بشكل ما لكل تلك المسائل، إلّا أن الادعاء بأنها متكاملة تشمل الأمور الاجتماعية والاقتصادية على حد سواء، إنما ينبع من الرغبة في إيجاد نظام شامل يقف ندّاً للأنظمة الرأسمالية والشيوعية. فهي إذن محاولة لإثبات الذات. إلّا أن نظام الإسلام لم يعنَ بالضرورة رفض كل ما هو غريب، فقد بين سيد قطب بدقة المواطن التي يستفاد بها من الغرب في مجالات العلوم البحتة وما يمكن أن يستنبط منها، وعلوم الفلسفة والأدب والتاريخ وكذلك أيضاً التشريع[٢٥].

أدت محاولة الأصوليين للاستئثار الكامل بالسلطة من خلال المؤسسات الإسلامية وما تبع كل ذلك من إشكالات أثناء التطبيق العملي إلى تناقضات واضحة، خاصة حين محاولة إثبات صلاحية الأحكام الشرعية. ولا تتوافر حتى الآن أبحاث تتعلق بالدراسات الحقوقية عند الإخوان المسلمين إلّا أنه، وبغض النظر عن المطالبة بالشريعة كنظام، فإنه يشك في وجود أي وضوح أو وحدة رأي بين الإخوان المسلمين فيما بينهم في هذا الشأن. فإن هدفهم الأساسي كان التطور ومصلحة المجتمع، إذ إن الإسلام ينظر إلى مصلحة الفرد من خلال مصلحة المجتمع والبشر عامة[٢٦]، وغاية الشريعة هي حماية الدين والنفس والعقل والمال والنسل، لذا فقد أوجد الإسلام مبدأ «رعاية المصلحة العامة»[٢٧]. وبتلك الاستطرادات ينتهج مصطفى السباعي منحىً مماثلاً للنظرية الكلاسيكية القائلة «بالأسس الخمسة» في الإسلام، والتي تم ذكرها سابقاً وتطالب بمراعاة المصلحة العامة في التشريع[٢٨]. وتُعدّ مراعاة المصلحة العامة من أهم الأسس التشريعية لدى الإخوان المسلمين[٢٩].

وقد احتج محمد الغزالي في مسألة تحديد تعدد الزوجات في مصر بالمصلحة العامة، على الرغم من صراحة التعاليم التي تبيح ذلك، مشيراً لتكاثر عدد السكان، ومستنداً إلى حكم شرعي يبيح ذلك نظراً للمصلحة الاجتماعية العامة[٣٠]. أما في سورية فقد أحتج مصطفى السباعي بقلة تعداد السكان مقارنة بالأراضي التي يمكن استصلاحها،

محبذاً التمسك بالقاعدة الشرعية التي تبيح ذلك[٣١]. ويدل مبدأ الأخذ «بالمصلحة العامة» كأحد أسس التشريع على نوع من الاستقلالية على الرغم من القاعدة الأساسية في التشريع الإسلامي التي تنص بأن المشرّع الوحيد هو الله. فإن مبدأ المصلحة العامة أجاز ضمن إطار من الشرعية إقرار أو تغيير صلاحية بعض التعليمات القرآنية، كما نوه لذلك آنفاً. إلّا أن استعمال ذلك التصريح لم يؤد دائماً إلى نتائج قد تعتبر بأنها تقدمية، كما يظهر ذلك من الآراء التي أوردها مصطفى السباعي.

وفي عام ١٩٥٠ تطورت مسألة تطبيق الشريعة لتصبح قضية عامة، وذلك إثر مطالبة الإخوان المسلمين بأن يكون دين الدولة هو الإسلام. فقد أدى ذلك إلى إثارة المخاوف لدى النصارى وجبهة المعارضة سواء بسواء، خشية أن يؤدي الأمر إلى تطبيق الأحكام الشرعية. وتصدى الإخوان المسلمون لتلك الادعاءات محتجين بأن المحكمة الدولية الدائمة في دنهاغ (DEN HAG) اعترفت عام ١٩٣٧ بالشريعة كأحد مصادر القانون الدولي، فكيف يحق إذاً لسورية، التي معظم سكانها من المسلمين، أن تتجاهل ولا تتخذ الشريعة كأحد مصادر التشريع؟. وفي أحد الاحتفالات العامة تعرض مصطفى السباعي لمن يدعي بأن إعلان دين الدولة الإسلام إنما يعني إعادة تطبيق تعاليم قرآنية غير قابلة للتعديل، كالحدود مثلاً، التي تعني قطع يد السارق ورجم الزاني، وقال السباعي إن من يقول بهذا الرأي لا يفقه شيئاً من التشريع الإسلامي. فالإسلام يطالب بإقامة مجتمع متكامل يسعى لتأمين الضروريات الأساسية لجميع أفراده، وعندئذ لن تكون هناك مسببات تؤدى للجريمة، فعندئذٍ فقط يحق تطبيق عقوبات الحدود. كذلك فإن تطبيق عقوبات الحدود مرتبط بشروط متشددة، وردت في علم الشبهات. ومعنى شبهة هو «الشك في أن جميع الشروط التي قد تؤدي إلى تنفيذ حكم قانوني قد استنفدت»[٣٢]. فإذا وقع الشك، أدى ذلك إلى إيقاف تنفيذ قانون العقوبات التي تتضمن الحدود. ويستطرد مصطفى السباعي بأن اليقين التام لا يتحقق إلّا بعد التوصل للمجتمع المتكامل[٣٣]. هذا وهناك تصريح مشابه لحسن الهضيبي خلَف الإمام حسن البنا[٣٤].

وتشير تلك المناقشة إلى استمرارية الاعتقاد بمبدأ شمولية الأحكام الشرعية، مع إرجاء التطبيق الفعلي. ثم إن المناداة بإمكانية تطبيق الشريعة تعني التأكيد على الشخصية

المميزة سواء من الناحية التاريخية أو أمام أخطار التغريب. واعتبر الإخوان المسلمون أن القانون المصري مطابق للشريعة إلى حد بعيد، بغض النظر عن بعض الاستثناءات في القانون الجنائي والتجاري(٣٥).

واعتبر تطبيق أحكام الشريعة بمثابة المطلب الأساسي أثناء مناداة الإخوان المسلمين بالدولة الإسلامية. أما فكرة الفصل بين الدين والدولة فقد قوبلت بالرفض، إذ إن نظام الإسلام يشتمل على الدين والسياسة والمسائل الاجتماعية على حد سواء. لذا فقد طالب الإخوان المسلمون في سورية عام ١٩٥٠، أسوة بمصر، الإعلان بأن دين الدولة هو الإسلام. إلّا أن الدولة الإسلامية لم تكن تعني الحكم المطلق لطبقة رجال الدين كما كان الأمر في عصر الخلفاء، بل تعني بأن الأحكام الشرعية هي المرجع الأساسي لتلك الدولة.

وقد منحت نظرية (الدولة) لدى الإخوان المسلمين الشعب سلطة واسعة، مع التحفظ بأن الحاكم لا يخضع لرأي الشعب وإنما لتعاليم الإسلام(٣٦)، أما مسألة التمثيل الفعلي للشعب فقد بقيت مفتوحة. وتوجد هنا فوارق شاسعة في الممارسة الفعلية للسياسة ما بين الإخوان المسلمين في مصر وسورية.

فإن الشعب بمجموعه يشكل الأمة، و«الأمة هي مصدر القوة، كما أن تنفيذ إرادة الشعب واجب ديني»(٣٧). هذا ويعني التعبير القرآني «أمة» جماعة المسلمين ككل، إلّا أن لغة الإخوان المسلمين السياسية في سورية استعملت ذلك التعبير بمعان عدة، أي بمفهوم ديني وآخر قومي مستمد من القومية العربية. واستعمال الكلمة بمفهومها الأخير قد يشير إلى الدولة السورية كشعب، الذي تسمو مصالحه على مصالح الطبقة الحاكمة، أو إلى أمة بمعنى عربي قومي يجمع شمل العرب.

أما تمثيل الشعب فقد استند إلى الشورى التي ورد ذكرها في القرآن الكريم. وقد استخدم الإسلام الحديث كلمة (شورى) ليبين بذلك أن القرآن الكريم كان سباقاً للتنويه بمبدأ الديموقراطية(٣٨). ولكلمة (شورى) بالنسبة للإخوان المسلمين مدلول خاص يشير إلى منهج الحكَم المثالي في الإسلام مستندين في ذلك إلى نظرية الدولة التي أرسى رشيد رضا أسسها واستندت كلية إلى الأصول الأساسية للإسلام(٣٩). ويشمل

مبدأ الشورى حسب رأيهم: تمثيل الشعب ومراقبة وتحديد صلاحيات الحاكم(٤٠). إلّا أن موطن الضعف في ذلك النوع من ديموقراطية الشورى يكمن كما بيّن «كابفرر» (KAPFERER) بشكل مقنع في كيفية تمثيل الشعب:

«ويقف الشعب أمام ذلك كوحدة مجردة لا تمزقها أية نزاعات أو اهتمامات أو تحزبات أو اختلاف في الرأي. لذا فإن تمثيل الشعب لا يتصف بالتعددية التي تعبر عن الاهتمامات المختلفة(..).

فالتمثيل إنما يعبر عن إرادة الشعب الفكرية ومُثله الخالدة وليس الاهتمامات الإفرادية الرخيصة.

لذا فإن التمثيل لا يمكن أن يتم من قبل أفراد ـ أو مجموعة من الأفراد تدفعهم اهتمامات فردية»(٤١).

إن هذا التعريف للشعب يماثل كلية ما أخذ به الإخوان المسلمون في سورية. ثم إن تلك التصورات المتعلقة بتمثيل الشعب سبقت مرحلة التطبيق الديموقراطي ولا ينبغي أن تدعنا نتسرع لنطلق حكماً مستمداً من المقارنة مع المثل الديموقراطية المتعارف عليها في الغرب. فقد تطلبت الأوضاع المتمثلة بالاستعمار وحدة الصف لمجابهة الضغوط الخارجية، واستُغل ذلك دعائياً. أما في مصر فقد أدت التجربة البرلمانية إلى نتائج مريرة، لذا يصعب على الإخوان المسلمين في مصر اعتبارها نظام دولة مثالياً(٤٢). إلّا أن الأمر لم يكن كذلك في سورية، إذ اعتبرت إعادة تشكيل البرلمان في عام ١٩٤٣ الذي كان قد حل من قبل الفرنسيين في عام ١٩٣٩ بمثابة خطوة في سبيل تحقيق الاستقلال الوطني. فقد كان البرلمان هو الذي أعلن في ١٧ آب/أغسطس ١٩٤٣ إلغاء الفقرة رقم ١١٦ من الدستور التي نصت على أحقية فرنسا. وعلى الرغم من أن طرق التعامل في البرلمان السوري لم تكن تتم دائماً حسب الأعراف البرلمانية المثلى، إلّا أن التجربة البرلمانية لم توهم بسوء السمعة كما حدث في مصر. يضاف إلى ذلك مشاركة أعضاء من الإخوان المسلمين في البرلمان السوري اعتباراً من عام ١٩٤٧. فكانت الظروف التي أدت بهم لتطوير علاقة إيجابية مع النظام البرلماني أفضل بكثير.

إلا أنه، وعلى الرغم من ذلك، طالما صدرت عنهم تصريحات معادية للديموقراطية. فعند الحديث عن «الديموقراطية الكذابة» أو «الشيوعية المادية الفوضوية»(٤٣) كان الغرض

من ذلك المقارنة بين نظم الحكم الغربية أو الشرقية مع المثل الإسلامية، وذلك في فترة اشتد فيها الخلاف ما بين الغرب والاتحاد السوفياتي، وادعى فيها الغرب بأن النظام الديموقراطي يكفل الحرية للشعوب الأخرى. فقد رفض الإخوان المسلمون، من خلال تجربتهم مع الغرب، الديموقراطية كقاعدة مثالية للنظام الاجتماعي كما يدعيه الغرب، إذ إن ذلك يتحقق من خلال تعاليم الإسلام[٤٤].

أما الأحزاب السياسية، فقد اختلفت نظرة الإخوان المسلمين في سورية لها عن إخوانهم في مصر. ففي مصر، طالب حسن البنا في رسالته «نحو النور» عام ١٩٣٦ الملك فاروق الأول بإلغاء الحزبية[٤٥]. ورفض الإخوان المسلمون في سورية أيضاً الحزبية، إلّا أن ذلك لم يكن يعني رفض الأحزاب كلية، وإنما رفض تقديم مصلحة الحزب على مصلحة الدولة. لذا فقد وجد من أعضاء الإخوان المسلمين المرموقين من انتمى لحزب الشعب الذي أسس عام ١٩٤٨، أمثال معروف الدواليبي ومحمد المبارك.

إلا أن الإخوان المسلمين لم ينظروا لأنفسهم في أي وقت من الأوقات كحزب بل كحركة شاملة. وكذلك فإن تسميتهم بلقب جمعية، على الرغم من كونه لقبهم الرسمي، كان يشعرهم بأنه لقب ضيق. وقد عبر مصطفى السباعي عن ذلك كما يلي: «حركتنا ليست جمعية، وليست حزباً وإنما هي روح ينبعث في الأمة، إنها ثورة جديدة»[٤٦]، مشيراً بذلك إلى الرغبة التبليغية التي ترمي لإعادة تنظيم الجمعية. ثم إن لفظ (ثورة) لم يكن ليدل إلى الدور الحاسم في ذلك التطور، بالرغم من تكرار استعماله هنا وهناك[٤٧]. ولم يستخدم لفظ «ثورة الإسلام» في خطب المنابر إلّا لفترة قصيرة، نظراً للوضع المتأزم في المجتمع إزاء حرب فلسطين. ومن ناحية المبدأ فقد استمرت المطالبة بالتجديد الذي اعتبر بمثابة المحور الأساسي للتغيير المطلوب في المجتمع.

أما التعبير الأساسي الذي كان يشير إلى المنهج التبشيري للإخوان المسلمين، فقد عُبر عنه بكلمة الدعوة. فغاية الإخوان المسلمين كانت الدعوة، التي حاولت إرساء نفسها أمام الدعوات والمبادئ والأفكار والمذاهب والآراء الأخرى، وهو ما أشار إليه الإمام حسن البنا في رسالته «دعوتنا»[٤٨]. وشملت الدعوة أيضاً النشاط التبشيري، لذا فقد أنشىء في مصر قسم سمّي «قسم نشر الدعوة» لتدريب «الدعاة»[٤٩].

إن شمولية مطالب نظام الإسلام والروح التبليغية للإخوان المسلمين تبدت من خلال التنظيم الذي سعى لشمول جميع مرافق الحياة. وبينما استلهمت العقيدة أسسها من الإسلام ومُثُل التاريخ الإسلامي السابقة، فقد تشابه التنظيم مع الجمعيات الحديثة في العالم العربي، إلّا أنها خرجت عن الإطار الضيق الذي يصنفها بمعنى اتحاد. ومن المقارنة بين العقيدة والتنظيم تتبدى الأهداف جلية، أي الرغبة الملحة للإجابة على المعضلات المهمة المعاصرة. وبقدر ذلك التوجه العقائدي للماضي، إلّا أن وجود تكتلات طلابيه وعمالية، يدل على أن اتهام معتقد الإخوان المسلمين بأنه عودة للماضي إنما هو مغاير للواقع .

ج: المبادئ الاجتماعية والأخلاقية

هناك ترابط واضح بين عقيدة الإخوان المسلمين والتنظيم، وبين العقيدة والدعاة. ولم تكن شمولية المطالب العقائدية تتبدى من خلال تعدد وجوه التنظيم فحسب، بل وجد تشابك واضح بين المضمون العقائدي ومطالب طبقة صغار الكسبة التي بدت بالدرجة الأولى من خلال التعاليم الاجتماعية للإخوان المسلمين.

وهناك وثيقة قديمة في هذا الشأن تبين مدى التشابه في المسائل الجوهرية بين الإخوان المسلمين والجمعيات المماثلة. تلك هي عقيدة جمعية التمدن الإسلامي التي كانت تنشر بانتظام على الصفحة الأولى من مجلة «التمدن الإسلامي» في الأعوام ما بين ١٩٣٧ - ١٩٣٩، (أوردت تلك العقيدة في الملحق رقم ١ من هذا الكتاب).

ويستدل من ترتيب تلك المبادئ العقائدية وتقسيمها إلى قواعد إيمانية تليها أعمال تطبيقية، إلى السمة المميزة للإسلام الحديث، وهي وحدة الإيمان والعمل. ومن المثير للدهشة أن البند الأول فقط كان يحتوي على مطلب ديني يتعرض لأركان الإيمان: التوحيد، والإيمان بمحمد (ﷺ) بأنه خاتم الأنبياء والمرسلين، ويوم الدين، ثم الإيمان بالقرآن والسنّة والسيرة النبوية والسلف الصالح بأنهم المصدر المتعارف عليه في الدين. وبالإشارة إلى أن الإسلام هو الدستور الشامل الذي يعنى بتحقيق النظام في هذا الكون وما بعد الممات تكمن شمولية المطالبة بـ «نظام الإسلام»، يدعم ذلك آراء جمعية التمدن الإسلامي. أما البنود الأخرى فتتعرض للأخلاق والمجتمع والتاريخ وواجب تبليغ

العقيدة. ومن هنا يبدو الفارق واضحاً بين هذه العقيدة وتلك في العصور الأولى للإسلام(٥٠) أو المجدد محمد عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٨٧) مؤسس الحركة الوهابية(٥١). إن تلك المبادئ كانت محلًّا لخلافات دينية.

إن تحديد العقيدة كما ورد آنفاً بمبادئ الدين الأساسية التي تجنب الخوض في خلافات ومناقشات عقائدية، لهو من الأمور المميزة للإسلام السلفي للإخوان المسلمين. «فالدين عمل لا جدل» كما جاء باختصار في مجلة «المسلمون» تحت عنوان «خصائص هذا الدين»(٥٢). ثم إن استعمال كلمة جدل كان يتضمن إيحاءات عن تصدي الحنابلة لخلافات المتكلمين في العصور الوسطى. ولقد اهتم الإمام حسن البنا بشكل خاص بمكافحة الخصومات بين المذاهب الإسلامية المختلفة، لاعتقاده بأنها من أهم أسباب انحطاط المسلمين(٥٣). أما محمد المبارك فقد اتهم «التمسك بالعصبية الضيقة» بأنها من أهم موجبات الجمود «والعصبية» في الدين(٥٤).

أما البنود الأخرى التي أوردت في العقيدة فيمكن تصنيفها كما يلي: فإن البنود من ٢ إلى ٤ تبين أصول النهج الاجتماعي للمسلم الملتزم والتي يمكن أن تؤدي في النهاية إلى الهدف المنشود الذي تم تعيينه في البنود ٥ إلى ٧: التوصل إلى عظمة الإسلام والأمة الإسلامية، التوصل إلى وحدة الأمة الإسلامية والقضاء على التأخر من خلال الإصلاح المستنبط من تعاليم الإسلام وذلك للتوصل إلى حضارة إسلامية مزدهرة.

ويتبين من البنود ٢ إلى ٤، وخاصة البند رقم ٣، وجود ترابط واضح ما بين العقيدة وسلوكيات صغار الكسبة. وأما البند رقم ٢ فإنه يشير إلى أهمية المحافظة على الأخلاق العامة، وهو مطلب تميزت به حركة التجديد الإسلامي. وأما الفكرة الأخرى في ذلك البند فتشير إلى أن العلوم والمعارف المفيدة لها مكانة هامة في الإسلام دون التمييز بين العلوم الدينية والعلوم الأخرى، وهي بذلك تعبر عما أضحى فيما بعد من البديهيات لدى الإسلام الحديث، أي عدم وجود أي تعارض بين الإسلام والعلوم الأخرى، وهي فكرة تطلبت من محمد عبده في حينه الكفاح من أجلها(٥٥). وذكر الأخلاق والعلم في بند واحد لم يتم من قبيل الصدفة. فالعلم، سواء كعلم تطبيقي أو كمعرفة، نُظر إليه بأنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً مع المسائل الأخلاقية والتطور الحضاري. «فإذا ازدهر العلم

انحسر الفقر وانتشر التراحم وارتفع مستوى الشعب إلى حياة لائقة قلّت فيها المعاناة والآلام»[٥٦].

هذا وإن أهمية العلم والمعرفة لفئة صغار الكسبة لا جدال فيها، فإن التربية الجيدة تعني الارتقاء في المستوى الاجتماعي. ومن المعلوم في سورية أن طبقة صغار الكسبة بالذات بذلت كل جهد كي توصل أبناءها إلى مستوى علمي لائق.

وأولى الإخوان المسلمون العائلة أهمية خاصة كما يتبين ذلك من البند رقم ٤. فقد اعتبر النظام الهرمي في العائلة بمثابة الخلية الأساسية لمجتمع سليم، لن تصلح الأمة إلّا إذا صلحت تلك الخلية. وهناك تشابه في هذه النقطة بالذات بين الإخوان المسلمين والجمعيات السياسية ـ العقائدية الأخرى لطبقة صغار الكسبة في ذلك الحين، أمثال حزب الكتائب اللبناني وحزب البعث. فإن شعار حزب الكتائب ما زال حتى الآن: الله، الوطن، العائلة[٥٧]. ويتبين من تنظيم الإخوان المسلمين مدى الأهمية التي أوليت للأسرة، فقد أطلق على أصغر خلية في التنظيم لقب «أسرة».

أما النساء، فيرى الإخوان المسلمون بقاءهن في المنزل، مع عدم الممانعة من ناحية المبدأ في ممارستهن للوظائف عامة. إلّا أن القيام بأعمال أخرى ارتبط بعدم وجود من ينفق عليها من زوج أو قريب أو دولة. هذا وتتساوى المرأة مع الرجل في تحصيل العلم، إلّا أنه ليس من الصواب المساواة بين مناهج الفتيان والفتيات، فالنساء هن ربات بيت المستقبل تختلف واجباتهن عن الرجل. ويحق للمراة تقلد الوظائف الحكومية، باستثناء رئاسة الدولة، إلّا أنه من الناحية الاجتماعية لا يحبذ تعيين أعداد كبيرة من النساء في سلك التدريس بينما يوجد العديد من المدرسين دون عمل. ويحق لها الإدلاء بصوتها في الانتخابات ولكن لا يسمح لها بأن تنتخَب، فهي كنائبة لن تتمكن من منح شؤون المنزل وتربية الأطفال العناية الكافية، ولأن عملها كنائبة سوف يعرضها للإختلاط بالجنس الآخر وهو محرم شرعياً[٥٨]. ويرى الإخوان المسلمون بأن الإسلام أعطى المرأة مكانها اللائق ضمن المجتمع وحررها من رواسب اضطهاد المجتمع الشرقي ومن «الحرية الكاذبة» التي تتمتع بها المرأة في الغرب[٥٩].

أما البند الثالث فيستحق التمعن. فهو يتعرض لفريضة العمل وتحصيل الرزق وتجنب

البذخ والحث على الأعمال الخيرية ودعم الاقتصاد الوطنى، فهو يشتمل بالتالي على الأسس الرئيسية التي أطلق عليها من قبل الإخوان المسلمين في سورية فيما بعد «اشتراكية الإسلام» مبطنة بمُثل العدالة الاجتماعية. وسيتم التعرض للمطالب الاجتماعية لاشتراكية الإسلام وأهميتها السياسية في وقت لاحق من هذا الكتاب، إلّا أننا سنتعرض هنا للأسس الشرعية التي استندت إليها. فقد تعرض مصطفى السباعي في عام ١٩٥٠ لتوضيح ذلك من خلال حديثين إذاعيين أطلق عليهما اسم «العدالة الاجتماعية في الإسلام»[٦٠]. ويشير العنوان إلى أهم مبادئ الاجتماع لدى الإخوان. ففي تلك المقالتين استعرض مصطفى السباعي الأسس الشرعية الفكرية[٦١] التي عالجها فيما بعد في كتابه الشهير «اشتراكية الإسلام».

فقد ذكر مصطفى السباعي في الحديث الأول أن البشر ـ كأفراد أو جماعات يرنون للسعادة، والإسلام يسعى لإسعاد البشر من خلال الشريعة. فقد اتفق الفقهاء بأن مقاصد الشريعة هي المحافظة على الدين والنفس والعقل والمال والعرض، ثم إن كل ما جاء في القرآن والسنة يسعى لتلك الغاية. وقد ربط مصطفى السباعي في حديثه السعي للسعادة بـ«الكليات الخمس» على أنها من أهداف الشريعة[٦٢].

إن الآداب الاقتصادية هي بمثابة العقل النابض لاشتراكية الإسلام، وهي في الحقيقة عبارة عن علم رأس المال وسبل الكسب بالطرق القانونية وترتبط أيضاً بمغزى الحياة. وذكر مصطفى السباعي أن الإسلام يتميز عن الرأسمالية والشيوعية. فإن غاية الرأسمالية من الحياة هي التوصل لأكبر قدر من الملكية مستبيحة في ذلك كل وسيلة. أما في الشيوعية والماركسية فإن غاية الإنسان هي تحقيق الاحتياجات المادية في هذه الدنيا، أما تملك المال فإنه من الأسباب التي تؤدي إلى زعزعة العدالة الاجتماعية وإلى التقصير في سد الاحتياجات المادية لكافة الشعب.

إن تعبير «التملك» استعمل من قبل مصطفى السباعي في إطار حديثيه الإذاعيين عام ١٩٥٠ وفيما بعد في كتابه «اشتراكية الإسلام»[٦٣]. فالله هو المالك لكل شيء ﴿ولله ملك السموات والأرض﴾ (سورة النور، الآية ٤٢). فإن ما يمتلكه الإنسان هو في الحقيقة «منحة» من الله تعالى، والملكية لها فائدة اجتماعية. لذا فعلى الإنسان التصرف

في ملكه ضمن الحدود التي كتبها الله له، فهو سبحانه المالك الحقيقي. فإذا استحضر الغني دائماً أن كل ما يملكه إنما هو في الحقيقة لله سبحانه وتعالى، فإنه لن ينفق ماله إلّا بما فيه منفعة، وبذا يصبح مصدر خير للأمة. فالإسلام يسعى لكي يتعاون الغني والفقير على الخير، إلّا أن الحقيقة بعيدة عن الواقع ولذا فإنه ينظر إلى الأغنياء على أنهم أداة للشر وللتعاسة والظلم.

أما ما يتعلق في قضايا الملكية، فإن الأخلاق الاقتصادية للإخوان المسلمين تسعى لمثالية تتأرجح ما بين الشح والإسراف، إلّا أن الإسراف اعتبر بأنه الأسوأ[٦٤]. فإن الملكية ينبغي أن ترتبط دوماً بسلامة الجماعة. لذا فقد بين مصطفى السباعي في الحديث الإذاعي الثاني، بأن الإسلام يحرّم احتكار الثروات من قبل أقلية من الأفراد. وقد دعا القرآن إلى هذا المبدأ ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم﴾ (سورة الحشر، الآية ٧). ويشمل النهي احتكار المواد الغذائية، والمواد ذات المنفعة العامة، والحرف اليدوية والصناعة. فإن تراكم المال الكثير لدى فئة محدودة يؤدي إلى الفتنة بين أفراد الشعب[٦٥]. وأما المبدأ الآخر الذي يتصدى لمن يبذر أمواله وممتلكاته، فقد ذكر مصطفى السباعي بأنه «الحجر على السفهاء» الذين يبذرون أموالهم مستنداً في ذلك إلى الآية القرآنية ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً، وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾ (سورة النساء، الآية ٥)[٦٦]. وتشمل كلمة السفهاء أيضاً أولئك الذين يمضون أمسياتهم في حانات الخمر ولعب القمار، وهو محرم بطبيعة الحال في الإسلام، كمصدر من مصادر الدخل غير الحلال.

وينادي الإسلام أيضاً بفريضة «إخراج جزء من الملكية الخاصة وإنفاقها في سبيل تعميم العدالة الاجتماعية في المجتمع»، ويشير مصطفي السباعي بذلك إلى الزكاة التي ذكرها في حديثه الأول ووصفها بأنها «ضريبة تخدم العدالة الاجتماعية وإشراك للطبقات البائسه في رأس مال الأغنياء». وتشير تلك الصياغة إلى المعنى المتمثل بكلمة «اشتراكية» التي تعبر عن «اشتراك» الفقير في ملكية الأغنياء، إلّا أنها لا تعنى قلب مفاهيم التملك. أما الزكاة فقد عبّر عنها الإخوان المسلمون بأنها «الركيزة الرائعة في المجال الاجتماعي للإسلام» وبأنها «أهم الأجزاء في نظريته الاقتصادية»[٦٧]. وبفضل من

فريضة الزكاة فقد ترسخ الاعتقاد بأن في الإسلام ما يشابه الاشتراكية[٦٨]. ومما يدعو للعجب فإن مصطفى السباعي يتصدى في مقدمة كتابه «اشتراكية الإسلام» لمن ادعى مستهزئاً بأن الاشتراكية في الإسلام لا تتعدى أن تكون اشتراكية الزكاة[٦٩]. فإن الزكاة لا تمثل سوى حيز بسيط من اشتراكية الإسلام الشاملة. فهي بمثابة أهم المصادر المالية لتحقيق مبدأ «التكافل الاجتماعي» الذي هو من الأهمية بالنظر إلى اشتراكية الإسلام، تتبدى من خلاله مسؤولية القوي في المجتمع نحو الضعيف[٧٠].

وأخيراً فقد نوه مصطفى السباعي في حديثه الإذاعي إلى مبدأ آخر من مبادئ الإسلام يتبين من خلاله علاقة الملكية الخاصة بالمصلحة العامة، إلّا وهو أحقية الدولة في أخذ حاجتها من الشعب لتتمكن من تحقيق متطلباتها والمحافظة على مصالح الأمة، أثناء الحروب خاصة. عندئذ يحق للدولة مثلاً تأميم الممتلكات لغرض إعداد الجيش للحرب[٧١].

ولم يتعرض مصطفى السباعي في حديثه هذا إلى تحريم الربا في الإسلام، الذي ورد في البند رقم ٣ من العقيدة. وأما في كتابه «اشتراكية الإسلام» فقد نوه باختصار بأن الربا من موارد الكسب المحرمة. وذكر هنا الربا والقمار والاحتكار والغصب والسرقة والغش والإضرار سواء بالأفراد أو المجتمع أو الدولة. وحين يتحدث الإخوان المسلمون عن الربا فإنهم يشملون بذلك الفوائد البنكية أيضاً[٧٢]. ومن المعروف بأنه تم التجاوز عن ذلك التحريم في جميع العهود وبشتى الحيل والأساليب. ومن ناحية أخرى يجدر الذكر بأنه لم يترتب على تحريم الربا أية آثار سلبيه أضرت بالتطور الاقتصادي في الدول الإسلامية[٧٣] وعلماً أن الإخوان المسلمين كانوا يتطلعون إلى حركة اقتصادية مزدهرة. وتذهب اقتراحاتهم إلى إيجاد نظام يتعلق بتنمية رؤوس الأموال خالٍ من القروض الربوية، وذلك من خلال عقد بين القارض والمقترض تستوي فيه احتمالات الربح والخسارة. فالدافع لاستثمار رؤوس الأموال هي احتمال المشاركة في[٧٤] الأرباح وليس الحصول على الفوائد البنكية. فالشرع يوجب على المسلم الغني إقراض ماله للمسلم الفقير دون تقاضي فائدة من ذلك. إلّا أن تسديد الدين له أهمية خاصة: فالمدين الذي بمقدرته تسديد دينه، ويتقاعس عن ذلك فلن يدخل الجنة حتى ولو قتل أثناء الجهاد في سبيل الإسلام[٧٥].

إذن، بالنسبة إلى الإخوان المسلمين، واستناداً إلى تعاليم الشريعة، فإن الإسلام ألغى الملكية الرأسمالية ولكنه من الناحية العملية حافظ على بقائها. فكان المنحى الرئيسي في ذلك التحديد الديني في تعريف الملكية يتجلى في ربط الملكية بمصلحة الأمة عامة.

وتكتمل التعليمات التي تبين السبل المشروعة في الإنفاق والتصرف في أمور الملكية، بتلك التي تحدد طرق الكسب المشروعة، والتي استندت في جوهرها إلى مبادئ أخلاقية واضحة. فكما جاء في البند رقم ٣ لعقيدة جمعية التمدن الإسلامي، بيّن مصطفى السباعي في حديثه الإذاعي بأن العمل في الإسلام هو فرض وبأن الإسلام قد قدس العمل الذي هو أشرفُ طرق الكسب وهو جهاد وعبادة. إن هذا التقديس والإجلال للعمل تبدى أيضاً في كتاب مصطفى السباعي «هكذا علمتني الحياة» في حكمتين أوردهما: «العمل والأمل هما مطية الراحلين إلى الله» و«الحياة طويلة بجلائل الأعمال قصيرة بسفاسفها»[٧٦].

ويتبدى من ذلك مدى تقدير العمل، إذ يسمو ليبلغ المثل العليا. ومن الحقائق المعترف بها عامة بأن الدين الإسلامي لا يقف بحال من الأحوال أمام النمو الاقتصادي[٧٧]، إلّا أن العمل لم يحظ سابقاً بذلك التقدير من الإسلام التقليدي كما هو الحال لدى الإخوان المسلمين. وفي مسألة العمل والكسب حدثت نقاشات عديدة بين المتصوفة الزاهدة في هذه الحياة وبين الإسلام التقليدي[٧٨]. ووجد تيار قوي اعتبر السعي من أجل الكسب بأنه واجب ديني وأن الثراء هبة من الخالق تعالى ورغب بالتالي به[٧٩]. ويبدو أن الجدل تركز على كلمة «الكسب» وليس كلمة «العمل» إلّا أن ذلك ما زال بحاجة لأبحاث أخرى.

وكان الإخوان المسلمون أيضاً ممن اعتقد بأن عليهم الدفاع عن القيم التي تتمثل من خلال العمل، في موقف يتعارض بشدة مع الصوفية الراغبة عن الدنيا. ففي إحدى المقالات عن «أسس العمل في الإسلام»[٨٠] نشرت في فترة احتدم فيها الصراع بين الإخوان المسلمين والشيوعيين في سورية، أبدت بوضوح بأن الله تعالى قد فرض العمل على كل قادر، وبأنه ليس محرماً كما يدّعي الصوفيون أو سيئة لا بد منها تتنافى والتوكل. فحسب المبادئ الإسلامية، توجد أربع مراتب للكسب، فأما الثلاثة الأولى

فهي تحصيل المعيشة للفرد وزوجته وأطفاله وهي «فرض عين»، أما المرتبة الرابعة فهي للشركات الاقتصادية والجمعيات الخيرية. في حين تجميع الثروات والأملاك لشخص بذاته هو ظلم: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ثم لا ينفقونه في سبيل الله فبشِّرهم بعذاب أليم﴾ (سورة التوبة، الآية ٣٤).

وقد استند محمد المبارك فيما بعد إلى ما ذكره مصطفى السباعي في حديثه الإذاعي بأن العمل هو عبادة، ليؤكده بشكل واضح. فكل عمل غايته إرضاء الله والمصلحة العامة هو عبادة، سواء أكان في الحقل أم يدوياً أو تجارة أو في الطب أو الهندسة أو أعمال الموظفين أو المدرسين. أما العبادات كالصوم والصلاة فأطلق عليها اسم «عبادات مخصوصة»[٨١]. وتسمية العمل عبادة يدل في الوقت ذاته على المساواة بين جميع الأعمال المشروعة: فليست هناك فوارق بين الأعمال الإنجازيه أو الحرة أو العمالة بالأجر. وقد أوضح محمد المبارك ذلك كما يلي: «فالعمال ليسوا فقط جزءاً من المجتمع، بل العمال هم كل العاملين في المجتمع. فالإسلام ينظر للمجتمع بأنه يتكون من تعاون جميع العاملين فيه، وليس كما يتصور أصحاب النظم الأخرى من شيوعيين ورأسماليين بأن المجتمع منقسم بين طبقة العمال وأرباب العمل وبينهما صراع طبقي»[٨٢]. وبالرغم من أن هذا التصريح لمحمد المبارك جاء متأخراً أي في عام ١٩٧٢، إلّا أن رفض فكرة الطبقات كان من الأمور التي تميزت بها نظرة الإخوان المسلمين للمجتمع في كل الأوقات.

وفي مقالة نشرت عام ١٩٤٧ عن «مبادئ العمل في الإسلام»، أي أثناء المناوشات مع الشيوعيين، أقر «الإخوان» وجود فوارق بين العمال وأرباب العمل «إلّا أنه يمكن القول بأن التعامل في العالم الإسلامي أثناء العصور الوسطى مع العمال والمستأجرين كان أكثر عدلاً منه في يومنا هذا. وذلك يعود إلى أن أرباب العمل كانوا أقرب إلى الروح الإسلامية، وبأن العمل كان يخضع لدرجة أكبر للتعاليم الإسلامية». فلقد كان من الأسهل سابقاً على العامل أن يتحول يوماً ليصبح رب عمل. أما في أيامنا هذه فإن الهوة التي تفصل بين العامل ورب العمل غدت أوسع من السابق بكثير، سواء من الناحية المادية أم من الناحية الثقافية. لذا فعلى الدولة، ومن خلال مثل العدالة الاجتماعية التي يدعو الإسلام لها، محاولة التوفيق بين العمال وأرباب العمل من أجل رفع المستوى المعاشي والمادي والثقافي لهم. إن الادعاء بأن العمال والمستأجرين كانوا

يتمتعون أثناء العصور الوسطى بوضع أفضل لأن أرباب العمل كانوا أقرب إلى «الروح الإسلامية» لم يكن إلّا حالة من المحاولات التي ترمي إلى دعم مطالب الإخوان المسلمين من خلال الاستناد إلى أحداث التاريخ الإسلامي وتبيانه للشعب بشكل جذاب. وكذلك فإن المطالبة بتوزيع أراضي الدولة ـ أي ليس من خلال التسلط على الأراضي الممتلكة ـ والضرائب التصاعدية، تم تبريرها بالرجوع للتاريخ الإسلامي، كما برز ذلك من إحدى المقالات عن «النظام الاقتصادي في الإسلام»(٨٣).

إن إطلاق اسم «النظام الاقتصادي في الإسلام» على المبادئ الاقتصادية والاجتماعية للإخوان المسلمين يعبر عن الرغبة في إيجاد نظام اقتصادي واجتماعي في الإسلام، يتميز عن النظام الرأسمالي والشيوعي. إلّا أن المبادئ الاقتصادية والاجتماعية للإخوان المسلمين حافظت من ناحية المبدأ على نظام التجارة الرأسمالي ولكن مع المحاولة، من خلال ضوابط دينية وتعاليم شرعية، لتقديم تفسيرات ربما كان بعضها عشوائياً، مستنبطة من التاريخ العربي الإسلامي، وذلك في سبيل التخفيف من حدة بعض الحلول المقدمة من النظام الرأسمالي.

إن الارتباط بين تلك المثل الاقتصادية وبين ما وصفه «فيرث» (WIRTH) بالسلوك الاجتماعي لدى «الطبقة التقليدية المتوسطة في سورية» يبدو واضحاً. وهناك أوجه تشابه بين تلك المثل الاجتماعية وما عبر عنه «ماكس فيبر» (MAX WEBER) بـ«الروح الرأسمالية» لدى البروتستانت. فالإخوان المسلمون حاربوا أيضاً «لذة التمتع اللامتناهية» و«الإسراف في الاستهلاك» و«أساليب الإسراف المتشدقة التي تنبع من نفوس المتملكين»، وكانوا كذلك من الدعاة إلى «الإنفاق المفيد المنطقي كما دعا إليه الإله، وفي سبيل فائدة الفرد والمجتمع»(٨٤). إلّا أن المقارنة تنتهي عند التعرض لأوجه التشابه في التطبيق العملي للمثل الصناعية للبروتستانت والإخوان المسلمين. فالاختلاف يمتد من الأسس الدينية إلى مدى التطور بين كل من المجتمعين. فالأخلاق الاقتصادية للإخوان المسلمين كانت ترمي من خلال الدين إلى حماية طبقة صغار الكسبة، أثناء فترة تطورها ونموها، من ممارسات الرأسماليين النفعيين وكذلك أمام استئثار بعض العائلات الإقطاعية للمرافق الاقتصادية التي تهم الجميع، كتوزيع المياه مثلاً، وأمام القوة الاقتصادية المتفوقة للدول الرأسمالية.

هوامش الفصل الرابع

(١) MITCHELL, 326.
(٢) LAOUST, 193.
(٣) BRAUNE, 32.
(٤) حوراني WIELAND, 71
(٥) JOHANSEN.
(٦) JOHANSEN,TRADITION.
(٧) لتعريف عبارة «الأسطورة الأزلية»:TILLICH 24-48,HEINRICH 11-28 ELIADE, Cap II, II, IX
(٨) «العروة الوثقى»، العدد السابع، انظر ADAMS 152
(٩) انظر خاصة عند حسيني ٢٧ و٢٩.
(١٠) MITCHEL 14.
(١١) MITCHELL 614، انظر ميتشل، الترجمة العربية، ص ٣٥.
(١٢) BRAUNE, 161.
(١٣) انظر أيضاً أنصاري؛ و MITCHELL 242
(١٤) MITCHELL 242, 243.
(١٥) مبارك: نظام، عقيدة ٢٢.
(١٦) السباعي، أخلاقنا ٤٤.
(١٧) **المنار الجديد**، ٦/١٩ /١٩٥٠. بخصوص عبادة انظر أيضاً: مبارك، نظام، عقيدة ١٦٣. مبارك «فلسفة العبادة في الإسلام» «المسلمون» أيار/مايو ١٩٥٥، ٢٧١ - ٢٧٦. حسن البنا عن الصلاة في مجلة «المسلمون» شباط/ فبراير ١٩٥٨ و١٩٥٩ وتشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٨ ص ٤٧٣. انظر أيضاً مصطفى السباعي في «أحكام الصيام وفلسفته».
(١٨) مبارك، نظام، عقيدة ٢٢
(١٩) ADAM 165, LAOUST, 193F.
(٢٠) انظر حوراني ١٣٧.
(٢١) AL-WARDI, 335.
(٢٢) السباعي، أخلاقنا ٥.
(٢٣) مبارك، نظام، عقيدة ٢٩.
(٢٤) مبارك، نظام، عقيدة ٢٩.
(٢٥) قطب ٢٥١.
(٢٦) السباعي، من روائع ٢٠.
(٢٧) السباعي، اشتراكية ٥٢.
(٢٨) بخصوص «الأسس الخمسة» انظر KERR 69,85,91 بخصوص مبدأ المصلحة انظر المصدر نفسه، ص ٨٠، بخصوص الفترة الكلاسيكية ص ١٨٩، وبالنسبة لرشيد رضا ص ١٩٧.
(٢٩) قطب ٢٦٠، MITCHELL 239

(٣٠) MITCHELL, 24.

(٣١) السباعي، المرأة ١١٣.

(٣٢) JOHANSEN, PROZESSRECHT, 485.

(٣٣) نص التصريح: انظر **المنار الجديد**، ٥٠/٢/٩، الترجمة إلى الإنكليزية: WINDER: MW 44(1954) 215-226

(٣٤) في تطور متشابه لذلك في الباكستان إثر انتفاضة الجيش بقيادة ضياء الحق في ٥ تموز - يوليو - ١٩٧٧، أعلن أن الحكومة تهدف لإعادة تطبيق قوانين الحدود، إلّا أنها تشعر قبل ذلك بأنها مسؤولة عن تأمين الحياة المعيشية لجميع المواطنين (THE ECONOMIST16 JULY 1977 P 61) انظر أيضاً ANSARI 10

(٣٥) MITCHELL 243.

(٣٦) KAPFERER 198, MITCHELL 246.

(٣٧) مأخوذة من MITCHELL, 246

(٣٨) حوراني، ١٤٤.

(٣٩) KERR, 153.

(٤٠) MITCHELL, 246.

(٤١) KAPFERER, 201.

(٤٢) MITCHELL, 218.

(٤٣) **المنار**، ١٩٤٧/٨/١٠.

(٤٤) انظر MITCHELL, 242

(٤٥) النص عند KAPFERERÒ 299، ترجمته: المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٤٦) **المنار**، ١٩٤٧/٨/٣٠.

(٤٧) MITCHELL, 233.

(٤٨) البنا: دعوتنا ١٣.

(٤٩) MITCHELL, 17.

(٥٠) انظر WENSINCK 103,125,188

(٥١) HARTMANN, ZDMG 78 (1924) 179.

(٥٢) «المسلمون»، نيسان/أبريل ١٩٥٥، ١٣٨.

(٥٣) MITCHELL, 216.

(٥٤) مبارك، نظام، عقيدة، ١٨.

(٥٥) DAMS 120, FF 72.

(٥٦) السباعي، أخلاقنا ١٩.

(٥٧) انظر ENTELIS 55,69، بالنسبة لحزب البعث أنظر بند رقم ٣٨ من الدستور: «العائلة هي خلية الوطن الأساسية» (JABER 172)

(٥٨) السباعي، **المرأة**، ص ١٥٥، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٠.

(٥٩) MITCHELL 254.

(٦٠) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٦/٤ و١٩٥٠/٤/٢٧.

(٦١) إن تحليل ما جاء في الكتاب يتعدى إطار هذا البحث. وبالإمكان الاطلاع على فحوى الكتاب وآراء مصطفى

السباعي من خلال التراجم أو الأبحاث المتعلقة بذلك. وهناك سرد مسهب عن فحوى الكتاب ترجم قسم منها عند .GARDNER64,79 ترجمة الأجزاء المتعلقة «بالتكافل الاجتماعي» توجد عند .GARDNER149,79 مقالة مصطفى السباعي «اشتراكية الإسلام، ليست رأسمالية ولا شيوعية» في «المسلمون» أيار ـ مايو ـ ١٩٥٩ ص ٦٦٩ ـ ٦٨٧ وهي مترجمة من قبل COSTI في .165-172 (1959) ORIENT وعدا عن ذلك توجد لمصطفى السباعي مقالة عن اشتراكية الإسلام تختلف عن النهج المصري ـ الناصري . 175-178 (1961) ORIENT 20

(٦٢) بخصوص «الكليات الخمس» انظر ص ١١٢. جاء في كتاب «اشتراكية الإسلام» لمصطفى السباعي ص ٥٣ صيانة النسل عوضا عن صيانة العرض، أي خلافا لما ذكر في حديث المذياع.

(٦٣) السباعي، اشتراكية، ١٢٩.

(٦٤) السباعي، أخلاقنا، ١٦، قطب ١٢٤.

(٦٥) انظر أيضاً قطب ١١٩.

(٦٦) انظر أيضاً سباعي، اشتراكية ١٣٤.

(٦٧) قطب ١٣٣، MITCHELL, 253

(٦٨) انظر مثلاً JOHANSEN, 196

(٦٩) السباعي، اشتراكية ١٢.

(٧٠) السباعي، اشتراكية ١٧١، ترجمة 169 - GARDNER, 148

(٧١) انظر السباعي، اشتراكية ١٥٩.

(٧٢) قطب، ١٢٠، ٢٧٢، مبارك نظام، اقتصاد، ص ١٠٠.

(٧٣) انظر RODINSON 53, ISLAM

(٧٤) قطب، ٢٧٢، مبارك المصدر نفسه. انظر أيضاً في سلسلة مقالات محمد عزير MOHAMAD INTERESTLESS BANKING; WILL IT BE A SUCCESS? في «المسلمون»، أيلول/سبتمبر ١٩٥٨، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥١، آذار/مارس ١٩٥٩ ونيسان/أبريل ١٩٥٩ القسم الأخير من المجلة.

(٧٥) قطب ١٢٣.

(٧٦) السباعي، **هكذا عملتني الحياة** ص ١٦، رقم ٣٦ و٣٧.

(٧٧) انظر RODINSON, IV, KAP ISLAM

(٧٨) انظر VAN EYSS 99

(٧٩) انظر GOITEIN 220

(٨٠) **المنار**، ١٩٤٧/٩/٩

(٨١) مبارك، نظام، عقيدة ص ١٦٩ و١٧١.

(٨٢) مبارك، نظام، اقتصاد ٣٧.

(٨٣) في تلك المقالة عن توزيع الأراضي، والتي استُهلت بكلمة (العربية) عوضاً عن (الإسلامية) حين التحدث عن «الدولة العربية الاشتراكية الديموقراطية» جاء فيها: «إن أراضي الفيء التي احتلت عنوة، وزعت على الأعراب لاستغلالها لكي تمكن كل شخص من العمل بحرية في حقله». اما بخصوص الضرائب التصاعدية فقد جاء ما يلي:» أما صغار المزارعين، ممن لا يقتنون سوى عدد ضئيل من الحيوانات، والتجار الذين لم يتمكنوا من تسديد استحقاقاتهم، فقد تم إعفاؤهم وقتياً من الجبايات ليتمكنوا من إعادة بناء أنفسهم (انظر CAHEN 111) وأعفيت الخضار والفواكه من الجبايات لتشجيع المزارعين على الإكثار من زراعتها. وحددت الضرائب للقرى تباعاً لبعدها عن أسواق تصريف المنتوجات، أو للسقاية إذا كانت تتم بواسطة الأمطار أو الأنهر أو بالدلو (انظر المصدر نفسه،

ص ١٠٩). أما الجزية فقد قسمت إلى ثلاث مراتب: ١٢ و٢٤ و٤٨ درهماً حسب استطاعة المكلف بذلك (انظر المصدر نفسه، ص ١١٢). وهكذا فقد فرضت الضرائب التصاعدية لأول مرة».

انظر أيضاً **المنار**، ١٩٤٨/٢/١٤.

(٨٤) WEBER 179



خلاصة

تعبّر عقيدة وتنظيم الإخوان المسلمين بوضوح عن الإرادة والرغبة في مجابهة مشاكل العصر الحديث. ولم يختلفوا من خلال نشاطهم كجمعية عن الإطار العام للتطورات الاجتماعية في ذلك الحين. إضافة إلى ذلك فقد بدا أن وحدات التنظيم كانت تسعى لهدف واحد، وهو إيجاد الحلول للمشكلات الاجتماعية المتجددة. ويتبين مما ورد في الصفحات السابقة، ومع المقارنة البسيطة بما أورد «فيبر» (WEBER) عن المثل الاجتماعية والأخلاق الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي، أن عقيدتهم ونظرتهم للواجبات الاجتماعية على أنها عبادات، وكذلك يبدو واضحاً مدى التفكير الذي كان يسيطر على الإخوان المسلمين بصلاح المجتمع. فكانوا يسعون لإعادة بعث الإسلام كي لا يكون على هامش التاريخ.

إن تلك القدرة على تقبل التاريخ تعود إلى إعادة اكتشاف الإسلام الحديث للمبادئ المحمدية لتتصدى للتصوف والاعتقادات الشعبية السائدة، وكان للإخوان المسلمين دور هام في ذلك المجال. إلّا أن الإشكال في تفكير الإخوان المسلمين تبدى من أن عودة الإسلام السلفي في عهد الرسول (ﷺ) أدت إلى الخروج عن «الأسطورة الأزلية للتاريخ». فإن الأحاديث والمقالات وكتب الإخوان المسلمين التي تتعرض لتلك الفترة بأنها مثالية، تغلب عليها في كثير من الأحيان صفة إعادة تحديث المعتقدات المقدسة

التي تم الابتعاد عنها في عهود الانحطاط. فالإصلاح لا يمكن أن يتم إلّا إذا أحدث شيء جديد يمتلك خواص القديم وجودته.

وهكذ يبقى الموقف من التاريخ تبريرياً. فربما تمكّن الإخوان المسلمون من استحداث أمور جديدة في تفكيرهم، أي ربما استطاعوا التخلي عن فكرة إعادة إنشاء مؤسسات إسلامية قديمة مثل الخلافة، أو أنهم استطاعوا التسامح في إعادة تطبيق «الحدود» التي وردت في القرآن الكريم، وذلك من خلال تبريرات كلامية، إلّا أنهم تقيدوا بطرق التفكير الشرعية. وبالرغم من ذلك كله فإن الأخذ بالجديد لم تكن غايته سوى إثبات صلاحية الإسلام الشاملة في كل زمان ومكان. وكذلك فإن آراء الإخوان المسلمين في السياسة والاقتصاد والمجتمع لا تستند إلى تحليل مجريات الأحداث فقط، وإنما إلى معطيات دينية وتفسيرات من التاريخ الإسلامي، بعضها مشكوك في طرق استنباطه. وكل ذلك لا يتخطى المبادئ العامة، مما يسهل الادعاء بقدرة النظام الإسلامي على تحقيق المطالب المرجوة منه، أي إضفاء الشرعية على مطالبة قسم من طبقة صغار الكسبة في سورية أثناء مرحلة تطورها. وللتأكد من صحة هذا الاستنتاج لا بد من دراسة تصرف الإخوان المسلمين في المجال السياسي للتعرف إلى مدى وكيفية تأثير فكرة نظام الإسلام على سلوكهم.

القسم الثالث

المعارضة تحت لواء الإسلام
منذ انتخابات ١٩٤٧ وحتى منع الإخوان المسلمين
في عهد حسني الزعيم (أيار/مايو ١٩٤٩).

١

بدء الصدام بين الجمعيات الإسلامية والحكومية

على الرغم من أن الصراع من أجل الاستقلال كان بمثابة المحور الأساسي للسياسة السورية أثناء الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات إلّا أن ذلك الهدف الكبير لم يكن كافياً للتغطية على مشاكل السياسة الداخلية. وتمثلت أهم المشاكل السياسية في الصراع الدائر بين الطبقة العليا شبه الإقطاعية والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً مع التجارة عامة، وبين الطبقة الجديدة الصاعدة من صغار المواطنين، الساعية لتكوين نفسها في ميادين السياسة والاجتماع. وانتمت الجمعيات الإسلامية وفيما بعد الإخوان المسلمون لهذه الفئة الأخيرة، وكان لهم دور هام منذ بدء ذلك الصراع.

كانت الكتلة الوطنية من أهم الجمعيات السياسية نفوذاً في الثلاثينيات، إذ كانت عبارة عن تجمع يشمل السياسيين من ذوي الاتجاهات الوطنية المختلفة، وكان عام ١٩٣٦ هو العام الذي أحرزت فيه الكتلة انتصارها السياسي الكبير، فبعد النجاح الباهر في الانتخابات تمكنت الكتلة من تشكيل الحكومه الدستورية الأولى في سورية، إلّا أنها سريعاً ما بدأت تتفكك، وخاصة بعد عودة عبد الرحمن الشهبندر عام ١٩٣٧ من ملجإه، وهو الزعيم الأكبر لثورة ١٩٢٥- ١٩٢٦. إذ تحول الكثيرون من مؤيدي الكتلة

الوطنية إلى عبد الرحمن الشهبندر الذي اتبع نهجاً قومياً أكثر تشدداً، وذلك بسبب الاستياء من سياسية قادة الكتلة. ومن أولئك الذين تحولوا إلى الشهبندر، أعضاء في الجمعيات الإسلامية أمثال وحيد الحكيم من جمعية التمدن الإسلامي ومصطفى الزرقاء الذي انتمى فيما بعد للإخوان المسلمين. فكان ذلك بمثابة بوادر لمعارضة الجمعيات الإسلامية السياسية للكتلة الوطنية، التي استمر نفوذها في السياسة السورية فيما بعد أيضاً.

كان عام ١٩٣٩ بمثابة عام نكسة سياسية للكتلة، إذ قضت دولة الانتداب بإلغاء الحكومة والبرلمان، مما أضطر هاشم الأتاسي للاستقالة من منصب رئاسة الجمهورية. وقام الإفرنسيون حتى عام ١٩٤٣ بتسمية حكومات مؤقته للقيام بمهام الحكم.

إلا أن التطورات الدولية أثناء الحرب العالمية الثانية أدت إلى إجراء انتخابات حرة في صيف عام ١٩٤٣ وإعادة العمل بالدستور. وكان ذلك بمثابة خطوة هامة في سبيل التوصل إلى الهدف المنشود، ألا وهو الاستقلال. وبعد انتصار قوات ألمانيا على الإفرنسيين وتشكيل حكومة «فيشي» (VICHY) تحت إشراف ألمانيا، انتقل النفوذ في دول الانتداب، ولو بشكل غير مباشر، إلى الألمان. وهكذا تحولت تلك الدول التي كانت بدورها تدعم حركة «فرنسا الحرة» تحت قيادة شارل ديغول، لتصبح معادية لبريطانيا. وفي صيف ذلك العام احتل «الإفرنسيون الأحرار» والبريطانيون لبنان وسورية. ولم تكن موافقة الشعب السوري على احتلال البلاد من قبل «الفرنسيين الأحرار» والبريطانيين لتتم لولا إصدار الوعود بمنح الاستقلال. وعلى الرغم من ذلك فإن قوة الانتداب لم توافق على إجراء الانتخابات إلّا في عام ١٩٤٣ إثر ضغوط من قبل البريطانيين.

أسفرت الانتخابات البرلمانية في ١٧ آب (أغسطس) عن فوز شكري القوتلي من دمشق رئيساً للجمهورية، ولعب بعدها دوراً هاماً في تسيير دفة البلاد حتى الانقلاب الأول عام ١٩٤٩. فقد استفاد من التطورات الداخلية في سورية منذ إلغاء البرلمان في ١٩٣٩، ليتبين فيما بعد أنه الشخصية السياسية التي تعبر عن الاتجاهات القومية للشعب السوري[1]. ومن أهم أسباب ذلك كان اغتيال عبد الرحمن الشهبندر في

حزيران/يونيو ١٩٤٠، إذ فقدت برحيله الفئات الوطنية المتشددة أحد أهم قادتها. وشاع حينئذٍ بأن بعض سياسيي الكتلة الوطنية اشتركوا في مؤامرة اغتيال الشهبندر، مما أجبر بعض أعضائها أمثال جميل مردم، أحد سياسيي الكتلة المرموقين، إلى مغادرة البلاد لفترة من الزمن[٢]. واستطاع شكري القوتلي إثر حل البرلمان عام ١٩٣٩ وزيادة الضغوط من قبل حكومة الانتداب التي دفعت أتباع الكتلة الوطنية إلى اتخاذ منهج قومي أكثر تشدداً، توحيد أتباع الشهبندر القدامى تحت قيادته وكذلك أعضاء من الكتلة الوطنية التي كانت قد بدأت بالتفكك[٣].

وقد تمكن القوتلي في انتخابات عام ١٩٤٣ من الحصول على تأييد ودعم «الجمعية الغراء» وربما أيضاً دعم الجمعيات الإسلامية الأخرى، يتبدى ذلك من إحدى فترات الانتخاب التي ذكرها خالد العظم في مذكراته[٤]. فقد أقيم في مسجد دنكز في دمشق الواقع مقابل محطة الحجاز، حفل انتخابي كبير لإعلان لائحة انتخابات شكري القوتلي، وكان مسجد دنكز بمثابة حصن «الجمعية الغراء»، حيث أدرجت على لائحة القوتلي اسم عبد الحميد الطباع الذي كان من القادة السياسيين في «الجمعية الغراء»، مما يفسر أسباب اختيار مسجد دنكز بالذات لذلك الحفل الانتخابي: فإن القوتلي كان يسعى إلى تأييد الجمعيات الإسلامية الشعبية السياسية. ويدل ذلك أيضاً إلى أن القوتلي بدأ يدرك ثقل تلك الجمعيات شبه السياسية في واقع السياسية السورية. وفازت لائحة القوتلي مع مؤيديه في الانتخابات بوضوح، وتخطى عبد الحميد الطباع عتبة الدخول إلى البرلمان. ومع فوز شكري القوتلي رئيساً للجمهورية في ١٧ آب/أغسطس ١٩٤٣ ابتدأت فترة القوتلي.

إلّا أن ذلك التحالف بين «الجمعية الغراء» والقوتلي لم يدم طويلاً. فلم يمض سوى عام واحد حتى حصل التصادم، وكان ذلك بمثابة نهاية للتعاون بين الفئات الحاكمة والجمعيات الإسلامية عامة. فانطلاقاً من مسيرة تظاهرية للاحتجاج ضد احتفال رقص خيري كان مزمعاً إقامته، خرجت في دمشق في نهاية أيار/مايو ١٩٤٤ تظاهرات صاخبة استمرت عدة أيام توقفت خلالها حركة المدينة وأودت بحياة أربعة أشخاص. وقد أعدت وحدات الأمن البريطانية في دمشق تقريراً مفصلاً عن تلك التظاهرات[٥] إلّا أنها أهملت ذكر دوافع تلك الأحداث.

وفي ٢٠ أيار/مايو ١٩٤٤ عقد لقاء كبير في مسجد دنكز تحت إشراف «الجمعية الغراء»، نوقشت فيه مسألة اشتراك نساء مسلمات في حفل خيري راقص نظم من قبل الجمعية النسائية المسماة بـ «نقطة الحليب»، وهي جمعية نسائية تشرف عليها نساء من الطبقة الراقية في دمشق. وتسربت معلومات مفادها أن اثنين من الأعضاء البارزين في المجتمع الدمشقي اشتريا لهما ولزوجتيهما بطاقات للحفل مما أدى إلى إثارة السخط[٦]. ثم أرسلت لجنة لمقابلة وزير الداخلية، إلّا أن المجتمعين قاموا في تلك الأثناء بتنظيم مسيرة تظاهرية اتجهت نحو البرلمان ولكنها انتهت عند نادي الضباط الذي يقع خلف مبنى البرلمان الذي أمامه دار للسينما، ادعي حسب تصريحات وزارة الداخلية فيما بعد، بأنه تواجد بداخلها بعض النسوة دون مرافقين، وبأنهن تعرضن للخطر، مما اضطر قوات الشرطة إلى التدخل بشدة.

ولا شك أن تلك التظاهرات كانت قوية جداً، إذ باتت مدينة دمشق في اليوم التالي هامدة قد أغلقت فيها جميع المتاجر. إلّا أنه ليس من الواضح ما إذا كانت «الجمعية الغراء» لوحدها المسؤولة عن تلك التظاهرات والاضطرابات التي تلتها والتي استمرت مدة أربعة أيام متتالية من ٢١ أيار/مايو حتى ٢٤ منه. فحسب التقرير المعدّ من قبل وحدة الأمن البريطانية، عمد بعض مخبري السياسي سامي كبارة إلى تحريض المجتمعين في مسجد دنكز، وذلك أثناء وجود اللجنة الموفدة عند وزير الداخلية. وكان سامي كبارة، وهو صاحب صحيفة «النضال»، قد فشل فى دخول البرلمان عام ١٩٤٣ كنائب، لذلك فقد اتخذ هو وصحيفته اتجاهاً معارضاً واضحاً لحكومة شكري القوتلي[٧]. ومن المحتمل أيضاً أن المعارضة حاولت استغلال المشاعر الدينية ضد ذلك الاحتفال الراقص الذى كان مزمعاً إقامته، لمصالحها الخاصة.

إلّا أن تلك الاضطرابات خرجت تدريجياً عن سيطرة منظميها وتركزت أخيراً في منطقة الميدان التي تقع جنوب دمشق. أما سبب ذلك فهو كما يلي: ففي الليلة ما بين ٢٠ إلى ٢١ أيار /مايو ألقي القبض على الشيخ محمد الأشمر الذي اتهم بأنه المحرض على تلك التظاهرات، ونفي إلى تدمر. فأثار ذلك التصرف ثائرة أهل الميدان، إذ إن الشيخ محمد الأشمر كان خطيباً في مسجد الميدان الرئيسي، أي مسجد المنجك. إلّا أنه يُشك في ما إذا كان حقاً هو المحرض على تلك الاضطرابات. إذ يشير التقرير

البريطاني إلى أن عبد الحميد الطباع وأحمد الدقر وأحمد الصابوني، وهم من قادة «الجمعية الغراء»، كانوا هم المحرضين. فإذا صح ذلك، فإن تصرف الحكومة إنما يدل على مدى النفوذ والقوة الحقيقية لـ«الجمعية الغراء»: فقد ألقت الشرطة القبض على شخص آخر أقل أهمية من الشخصيات المذكوره آنفاً، عوضاً عن المحرض الأساسي. يضاف إلى ذلك أن عبد الحميد الطباع كنائب كان متمتعاً بالحصانة البرلمانية. ومما يدعو للدهشة، أنه في إحدى الجلسات البرلمانية في ٢٢ أيار/مايو رفض البرلمان الطلب الذي قدم لمناقشته من أجل الموافقة على رفع الحصانة عنه.

إن اعتقال الشيخ محمد الأشمر الذي كان سبباً في إثارة القلاقل في منطقة حي الميدان بأسره، يدل على طبيعة ومكانة ذلك الحي في المدينة، الذى عرف منذ القديم بأسبقيته في إثارة القلاقل وتطرفه فى المسائل السياسية. ويمتد حي الميدان حتى بدء حدود مزارع القمح في حوران التي كانت تزود دمشق، حيث يجمع في خزانات كبيرة. ومن هنا أيضاً كانت تزود قوافل الحجاج إلى مكة. أما كبار تجار حي الميدان الذين استغلوا مزارعي حوران بشكل إقطاعي واستغلال نفعي واضح، فقد نزحوا تدريجياً إلى الأحياء الراقية شمال المدينة. أما حالياً فإن غالبية سكان الميدان هم من الفقراء، الذين يغلب عليهم عدم التجانس، إذ يقطن الحي المسلمون مع النصارى والدروز والأكراد على حد سواء[٨]. والقسم الأكبر منهم يمكن أن يوصف بأنه من البروليتاريا المدقعة، من المهاجرين والفلاحين والبدو، وكثير منهم يعمل بأجره اليومي. ولأن الميدان كان في عام ١٩٤٤ يقع فى ضاحية المدينة، لذا فبالإمكان التكهن بأن صفته هذه لم تتغير. فحسب ما جاء في تقرير وحدات الأمن البريطانية، كان الدروز والأكراد هم الذين شجعوا استمرار الإضراب في ٢٣ أيار/مايو ١٩٤٤، على الرغم من أن الحي أصبح في عزلة تامة. والميدان معروف منذ ثورة الدروز عام ١٩٢٥/١٩٢٦ لكونه معقلاً للقلاقل السياسية، مما دفع القوات الفرنسية لدكّه بالمدافع بشدة[٩]، لذا فليس من المستغرب أن يكون أتباع عبد الرحمن الشهبندر من هذا الحي بالذات. ومما تقدم يمكن تفهم ما أشيع حينئذ وورد في تقرير وحدات الأمن البريطانية عند التعرض لقلاقل عام ١٩٤٤، ومفاده أن اثنين من شبيبة أهل الميدان كانا بصدد اغتيال نصوح البخاري، وزير الدفاع آنذاك، وجميل مردم، المشتبه فى تورطهما باغتيال عبد الرحمن الشهبندر. أي ربما بدوافع قديمة لم تكن قد خمدت بعد.

وفي مساء ٢١ أيار/مايو، وكانت جميع متاجر دمشق قد أغلقت، تجمع لقاء ضمّ ٣٠٠ شخص في مسجد الوفاق في الميدان. وتكلم في هذا اللقاء قادة «الجمعية الغراء»، عبد الحميد الطباع والشيخ أحمد الدقر والشيخ أحمد الصابوني، مطالبين فيه بإعادة فتح المتاجر في اليوم التالي. إلّا أنهم قوبلوا بصياح المجتمعين الذين ندّدوا بهم. وبالتالي فقد خرجت الأمور تدريجياً عن سيطرة قادة «الجمعية الغراء»، الذين تأرجح موقفهم ما بين مؤيد ومعارض للإضراب.

يتضح ذلك مما حدث في يوم ٢٢ أيار/مايو، إذ استمرت متاجر دمشق بإغلاق أبوابها. وفي الساعة التاسعة صباحاً عقد لقاء في مسجد المنجق، تم التباحث فيه بإعادة افتتاح المتاجر. وفي الوقت نفسه، كان هناك اجتماع آخر في منزل شخص يدعى عطاء الدقر التقى فيه التجار للتباحث في قضية إعادة افتتاح المتاجر. ومن المرجح بأن عطاء الدقر، لصلة قرابة مع قادة «الجمعية الغراء» أحمد وعلي الدقر، كان قد خول بالتفاوض لإيجاد مخرج من تلك المعضلة.

إلا أن ذلك اللقاء فشل في التوصل إلى صيغة وفاق، وذلك لرفض تجار الميدان فتح متاجرهم ما لم يطلق سراح محمد الأشمر. وفي الوقت ذاته تقريباً جرت مناقشة برلمانية تغيب عنها عبد الحميد الطباع لأنه كان يحاول، كما جاء في تقرير وحدات الأمن البريطانية، إقناع «الجمعية الغراء» بالموافقة والإيعاز بإعادة فتح المتاجر. ويحتمل أيضاً أن مصالح النائب عبد الحميد الطباع تضاربت مع مصالح أعضاء «الجمعية الغراء»، إذ كان عليه الدفاع عن نفسه كنائب، وفي تلك الجلسة البرلمانية بالذات رفعت عنه الحصانة البرلمانية.

وحاولت الحكومة بعد ذلك كسب رأي غالبية الشعب لصالحها، وتمكنت أخيراً من تحقيق ذلك. ففي صباح ٢٢ أيار/مايو استدعت إليها ممثلي الصحف لتوزع على كل منهم مبلغ ٧٠ ل.س مقابل نشر مقالات موالية للحكومة. ولم تعارض تلك الصفقة سوى صحيفتين ناطقتين باللغة الفرنسية وصحيفة «النضال» لسامي كبارة، مما يؤكد الموقف المعارض الذي كان كبارة ينتهجه. وأجرت الدولة حواراً مع كبار تجار المدينة محاولة إقناعهم بإعادة فتح المتاجر، وأشيع بأنها أنفقت في سبيل ذلك مبالغ لا بأس بها.

وفي عصر ذلك اليوم تقرر في لقاء لكبار التجار عقد في الغرفة التجارية، إعادة فتح المتاجر اعتباراً من اليوم التالي. وتعهد لطفي الحفار، وهو من كبار سياسيي الكتلة الوطنية، بتهيئة قوات من الشرطة لحماية التجار مهدداً المشاغبين بتدخل قوات الشرطة بل وبإطلاق النار إذا اقتضى الأمر ذلك. وسلمت إلى الشرطة ست مدرعات من القوات الخاصة (TROUPES SPECIALES)، وذلك بعد إزالة الرموز الفرنسية عنها خوفاً من إثارة الشعور القومي لدى الجمهور.

وأثارت تلك المناقشة البرلمانية في اليوم السابق ردود فعل، إذ أوعزت «الجمعية الغراء» في صباح ذلك اليوم بعقد لقاء في مسجد دنكز. ولما علمت الحكومة بذلك أصدرت تعليماتها بمنع جميع اللقاءات مع التحذير بفض أي لقاءات بالقوة إذا اضطر الأمر لذلك. وبالتالي تركزت التظاهرات في ٢٢ أيار/مايو بالدرجة الأولى في حي الميدان، حيث قلب المتظاهرون القاطرات، واحتل أحد مراكز الشرطة في مساء ذلك اليوم، مما أدى إلى إصابة عدة أشخاص.

وفي صباح ٢٣ أيار/مايو هدأت الأوضاع داخل المدينة، وذلك إثر انتشار الشرطة في المدينة وتمركزها هناك منذ الخامسة صباحاً. وفي الميدان، أعيد افتتاح الأماكن التجارية، على الرغم من أنه كان قد تقرر مساء اليوم السابق الاستمرار في العصيان حتى إطلاق سراح الشيخ الأشمر.

وقام الطلاب في الصباح بتوزيع منشورات في شوارع دمشق تندد بالمتظاهرين، ووزع الشيوعيون أيضاً منشورات خصت عبد الحميد الطباع بالانتقاد. وتكلم في اليوم التالي الزعيم الشيوعي خالد بكداش مع رئيس الوزراء شخصياً مبدياً له دعم حزبه الكامل للحكومة. وتبدي تلك الأحداث بوضوح التركيبة السياسية لتلك الفترة: الجمعيات الإسلامية التي اتخذت بوضوح موقفاً معارضاً للطبقات الحاكمة أثناء فترة القوتلي، وبينها وبين الشيوعيين عداءات مريرة، بينما كان الشيوعيون على وفاق تام مع القيادة الوطنية إلّا أنهم في الحين نفسه، في خصام مع الجمعيات الإسلامية. وفي خريف ١٩٤٤ حصلت في حمص صدامات دامية بين الإخوان المسلمين والشيوعيين.

هذا وقد استمرت محاولات التوفيق في صباح ٢٣ أيار/مايو، ويبدو أن عبد الحميد

الطباع حاول أيضاً أن يوفق بينه وبين الحكومة، إلّا أن رئيس الوزراء سعد الله الجابري رفض مقابلته بينما قابله رئيس مجلس النواب فارس الخوري ببرود، أما القوتلي فقد قيل بأنه استقبله بتلك الكلمات فقط: «أنت خائن».

وتأزم الموقف في الميدان مرة أخرى، وقد أصبح الآن في عزلة تامة، إذ وصلته أسلحة مختلفه الأصناف وكذلك قنابل يدوية. فإثر اجتماع كبير في مسجد المنجك، توافد إليه أيضاً الأكراد والدروز وسكان الأحياء المجاورة شمالاً كالشاغور والسويقة، انطلق نحو ١٠٠ متظاهر مسلح لاحتلال مراكز الشرطة حيث قطعوا أشرطة الهاتف وأحرقوا إطارات السيارات. إلّا أنه حين وقع الصدام المباشر مع قوات الشرطة، تبين أن مقاومة المتظاهرين ضعيفه إذ لاذوا بالفرار.

ويظهر مدى عزلة حي الميدان من كيفية تصرف الزعيم الدرزي، حسن الأطرش، الذي لم يعر أي اهتمام لطلب قدمته لجنة أهل الميدان، داعية فيه جبل الدروز للوقوف بالسلاح إلى جانبهم. بل أبلغ عوضاً عن ذلك جميل مردم عن أمر هذه اللجنه مؤكداً دعمه الكامل للحكومة. فعلى الرغم من أن الدروز كانوا دوماً يطمحون إلى ثورة قد تمنحهم قدراً أكبر من الحرية الذاتية، إلّا أنهم وجدوا أنه من الأفضل لهم عدم دعم الميدانيين في هذه الفترة بالذات.

وفي عصر ٢٤ أيار/مايو انتهى عصيان سكان حي الميدان. فقد تسربت شائعات مفادها بأن الشيخ محمد الأشمر قد أطلق سراحه، ولكنه في الحقيقه كان ما زال معتقلاً. وسرى الاعتقاد في الميدان بأن تلك المبالغ الطائلة التي دفعتها الحكومة إلى كبار التجار هي التي أدت بالدرجة الأولى إلى هزيمة الحي.

وتقلص منذ ذلك الحين نفوذ «الجمعية الغراء» لدى الحكومة. أما موقف الجمعيات الإسلامية الأخرى فيتبدى من مقال نشرته مجلة «التمدن الإسلامي» تحت عنوان: «فتنة وعبرة»[١٠]. ومع التدقيق في ذلك المقال يتبين بأن العبارات الأولى فقط كانت ذات طابع سياسي. فإن تلك الاضطرابات في دمشق لم تحدث إلّا للمطالبة بإلغاء «حفلة» دعا إليها الاتحاد النسائي المسمى «جمعية نقطة الحليب»، إذ إن اللقاءات المشابهة لتلك تعتبر منافية للأخلاق. ثم انتهى الأمر بأن أساءت الحكومة إلى الحرية

الشخصية التي كانت محمية ومصونة بموجب القانون. وناقش المقال بأن على الجمعيات النسائية بمقتضى القانون مراعاة الأخلاق العامة والمحافظه عليها، وبأن «الشبان المسلمين» الذين يمكن اعتبارهم نواة للإخوان المسلمين ـ كانوا قد تعرضوا لذلك في إحدى رسائلهم.

إن التقرير الذي أوردته وحدات الأمن البريطانية حول أحداث أيار/مايو ١٩٤٤ لا يجيب على تساؤلين: لماذا يؤدي تنظيم حفل خيري راقص إلى إثارة تلك المعارضة المريرة؟، ولماذا يتسبب اعتقال الشيخ محمد الأشمر في حدوث قلاقل استمرت عدة أيام في حي كامل من المدينة؟.

مما يستدعي الملاحظة قبل كل شيء هو أن تنظيم حفل راقص على الطريقة الأوروبية يعتبر أمراً غير مقبول ومشين ليس عند المسلمين المتشددين فحسب، وإنما أيضاً عند المسلمين عامة. ويقف صحافي بريطاني متعجباً حين يصف حفلاً انتخابياً نظم على الطراز الغربي في عام ١٩٤٩ من قبل الطبقة الراقية في دمشق، احتفالاً بانتخاب حسني الزعيم، الذي وصل إلى الحكم من خلال انقلاب عسكري، وذلك في محاولة منه لإضفاء الشرعية على حكمه من خلال إجراء انتخابات شرعية، واعتبر ذلك الصحافي البريطاني تلك الحفلات الانتخابية بأنها دليل على التحرر منوهاً في الحين ذاته بأحداث عام ١٩٤٤. ومن الجدير بالذكر بأن الحفلات الراقصة على هذا المنوال ما زالت نادرة الحدوث في دمشق حتى الآن، وأنها دون شك سوف تثير ثائرة المسلمين المتشددين. إذ إن حفلات رقص «الفالس» هذه تعني الاختلاط غير المتحفظ بين الرجال والنساء دون أن تكون بينهم أية رابطة قرابة، مما يعني «الاختلاط» بين الجنسين وهو محرم في الإسلام.

قد يتفهم المرء من خلال تلك الاحتجاجات، الوارد ذكرها آنفاً، الدوافع التي أدت للاحتجاجات ضد ذلك الحفل الراقص (الفالس)، إلّا أن شدة تلك الاضطرابات ومشاركة المعارضة الملتفة حول سامي كبارة، إنما تدل على استياء عام من الحكومة، التي كانت مسبباً رئيسياً لتلك الاضطرابات.

ويمكن تلخيص أوضاع السياسة الداخلية التي أدت إلى استياء الفئات الواسعة من

الشعب، مما جعل الحكومة تضطر إلى إرضاءً الجمعية الغراء ومحاولة التأثير على كبار التجار من خلال دفع الأموال لهم، كما يلي:ـ

إن تلك الحرية الواسعة في أمور السياسة الداخلية التي تمتعت بها سورية من خلال إعادة صلاحية الدستور والموافقه على إجراء انتخابات عام ١٩٤٣ ومن ثم تشكيل حكومة دستورية، أفادت في الدرجة الأولى الطبقة العليا في بسط نفوذها كما تشاء. ثم إن الدولة كانت تعاني من أزمة إدارية حادة، لا سيما في إدارة وزارة الإعاشة، التي كانت أهم مهامها توزيع التصاريح لاستيراد البضائع المدنية على التجار المعنيين. وكما هي الحال مع جميع دول الشرق الأوسط، فإن حركة الاستيراد من الدول الغربية وأميركا كانت قد تقلصت كثيراً، وذلك إثر تأسيس المركز البريطاني ـ الأميركي لتزويد دول الشرق الأوسط عام ١٩٤١[١١]. فإضافة للأوضاع الاقتصادية المتوترة بسبب الحرب العالمية الثانية والتي ساعدت بدورها في إثارة الاستياء، جاء سوء الإدارة في وزارة الإعاشة التي كانت توزع رخص الاستيراد. فالذين كانوا ذوي سلطة في تلك الوزارة، استطاعوا التوصل إلى نفوذ سياسي واقتصادي قوي، ثم إن الرشاوى والمحسوبيات انتشرت في تلك الوزارة. وقد عبّر خالد العظم عن تلك الوزارة بأنها كانت بمثابة الكارثة الكبرى التي أدت إلى تفكك وزعزعة النظام الحكومي وإلى تحطيم الثقة في الطبقة الحاكمة. ومما يؤسف له، فإن ممارسات تلك الوزارة تمت التغطية عليها من قبل رئيس الوزراء نفسه، السيد سعد الله الجابري[١٢]. إلّا أن ما لم يذكره خالد العظم هو أن شكري القوتلي بنفسه، وبكونه رئيساً للجمهورية، كان يتمتع بصلاحيات كبيرة في توزيع رخص الاستيراد، مما جعلها أداة في يده لجلب المؤيدين السياسيين لصالحه.

إن سوء إدارة الوزارة في أمور الإعاشة لم يكن بالطبع السبب الأوحد لإثارة استياء الشعب. إلّا أنه يشير إلى الشعور السائد آنئذٍ بضرورة الاحتجاج من قبل طبقة التجار المتوسطة خاصة، والتي تحظى «الجمعية الغراء» بالذات، وكذلك الجمعيات الإسلامية الأخرى بقدر من النفوذ لديها. لذا فلم يكن الاحتفال الراقص لأسباب خيرية، الذي لقب بأنه غير أخلاقي، سوى المبرر المباشر للتعبير عن ذلك.

وقد أظهرت تلك الاضطرابات بوضوح النهج السياسي لـ«الجمعية الغراء» الذي يعتبر

مميزاً لطبقة صغار الكسبة. فقد تحالفت مبدئياً مع الطبقة العليا التي كانت بدورها تسعى لاكتساب مؤيدي الجمعية، مما مكن أحد أعضاء الجمعية الدخول إلى البرلمان. ثم عبرت «الجمعية الغراء» بشكل غير مباشر عن استيائها من الحكومة، وذلك من خلال احتجاجات لأسباب أخلاقية دينية، مما يدل على عدم الرضا عن الحكومة. وعندما تحولت الاحتجاجات، التي كانت لها في حي الميدان أهداف سياسية واجتماعية واضحة، إلى اضطرابات خرجت عن سيطرة الذين روّجوا لها، حاول قادة الجمعية التهدئة وإيجاد حل يُتفق عليه مع الحكومة، تشير إلى ذلك زيارة عبد الحميد الطباع للقوتلي. ثم إن نعته بـ«الخائن» ـ كما قيل ـ إنما يدل على أنه قد جرت مفاوضات قبل ذلك بينهما.

إن ذلك الموقف المعارض للحكومة الذي تم بالدرجة الأولى وفق معايير دينية ـ أخلاقية، ومعاداة الشيوعيين في الوقت ذاته هو الواقع السياسي الذي وجد الإخوان المسلمون أنفسهم فيه عام ١٩٤٧، أي بعدما كونوا أنفسهم أخيراً في العام الفائت.

هوامش الفصل الأول

(١) عظم ٢٤٥ LONGRIGG, 302, 324

(٢) عظم، ٢٤٥.

(٣) LONGRIGG, 324

(٤) عظم، جزء ١ ص ٢٥١.

(٥) إذ لم تتم الإشارة إلى مصادر أخرى، فإن جميع المعلومات عن تلك الاضطرابات مأخوذة عن: FO 684-15-1, BSM DAMASCUS MAY 23, 24, 26th 1944.

(٦) DAILY TELEGRAPH 24.6.49.

(٧) من هو ٣٦٨.

(٨) DETTMANN, 264.

(٩) LONGRIGG, 159.

(١٠) مجلة **التمدن** ١٠/١٩٤٤، صفحة الغلاف السابعة.

(١١) BRITISH AMERICAN, MIDDLE EAST, SUPPLY CENTER.

(١٢) عظم، ج ١ ص ٢٦٢.

٢

الانتخابات البرلمانية في صيف عام ١٩٤٧

إن للانتخابات البرلمانية التي جرت عام ١٩٤٧ أهمية خاصة في تاريخ سورية. فهي المرة الوحيدة التي أبدى فيها الشعب السوري، ولو نظرياً، رأيه من خلال أوراق التصويت في الحكومة التي كانت تعيّن من قبل البرلمان. وهو أيضاً وضع فريد لأنه تميز باستقلالية قرار الحكومات السابقة، الذي لم يعد متأثراً بقوى الانتداب كما كان يحدث سابقاً، أو التدخل في شؤون البرلمان من قبل العسكريين كما حدث لاحقاً. وعلى الرغم من أن الممارسة البرلمانية في سورية لم تكن سوى عينة لينة هشة من الديموقراطية التي كانت تغلب عليها نزعة التسلط المتأصلة من خلال نظام «الزعامات»، إلّا أن انتخابات عام ١٩٤٧ بينت على الرغم من ذلك كله، أن تلك الديموقراطية البرلمانية لم تكن مجرد خدعة. إذ تعرضت تلك الفئة التي ساهمت بشكل فعّال في تشكيل الحكومات السابقة، وكانت شبه متيقنة من فوزها في تلك الانتخابات، إلى هزيمة ساحقة. ويشير مجرى الانتخابات إلى مدى سخط الشعب آنذاك من الطبقة الحاكمة. إذ تبلورت أهم المشاكل الداخلية للدولة في استشراء الفساد وسوء الإدارة وتأزم الوضع الاجتماعي. فكانت المعارضة التي اتسعت دائرتها باستمرار، تُقمع بقسوة متزايدة[١].

إن الاستياء من الحكام لم يكن فقط لكونهم حكاماً وإنما لكونهم طبقة متسلطة. يظهر ذلك واضحاً من خلال النقاشات حول إعادة صياغة قانون الانتخابات، التي سبقت إجراءها وتطرقت لإعادة النظر في أسس السيادة والملكية القديمة. فابتداء من كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٦ جرت تظاهرات طالبت بإعادة صياغة قانون الانتخابات، ثم تكررت تلك التظاهرات في نيسان/أبريل ١٩٤٧ مما أدى إلى وقوع إصابات(٢). ولقد نظمت تلك المظاهرات بالدرجة الأولى من قبل فئات المعارضة البرلمانية والطلاب ومن حزب البعث(٣).

وبما أن إعادة صياغة قانون الانتخابات لم تكن تخدم مصالح السياسيين المخضرمين وإنما الجماعات السياسية الحديثة العهد التي تسعى لتطوير نفسها، ومنهم الإخوان المسلمون، لذا فمن السهل التكهن بأن الإخوان المسلمين كانوا أيضاً يتوقون لتغيير مشابه.

وتلخصت المطالبة بتحويل نظام الانتخابات من اقتراع على مرحلتين، إلى انتخابات مباشرة. إذ كان النظام القديم يحتم على كل مئة مقترع اختيار من ينوب عنهم، كي ينتخب أولئك في دورة ثانية أعضاء للبرلمان وفق انتخابات سرية(٤).

فكان ذلك النظام يسهل من الناحية العملية تزييف الانتخابات وهو ما كان يتم بجد ونشاط، كما أقر بذلك خالد العظم في مذكراته بشكل غير مباشر حين ذكر بأنه كان يدعو في تلك المناقشات إلى المحافظة على نظام الانتخابات القائم، ولكنه يؤيد تشديد المراقبة عليه(٥). وتتبين من تلك المعارضة للانتخابات المباشرة مدى أهمية المشاكل الاجتماعية. فقد أبدى منير العجلاني تخوفه من أن النواب في حال الانتخابات المباشرة سينتخبون من قبل «العناصر المتطرفة»(٦)، واتخذ خالد العظم من الأوضاع القائمة ذريعة أثناء المطالبة في الحفاظ على النظام القائم، إذ إن المواطنين لم يصلوا بعد لتلك الدرجة من الوعي التي تمكنهم من انتخاب النائب الأنسب، ذلك لأنهم اعتادوا لحد كبير التعامل مع قادة وزعماء أحيائهم كما هو الأمر مع السياسيين الذين سيتم انتخابهم كنواب للبرلمان(٧). وكذلك فلن يتمكن النواب كأفراد ودون مساندة الأحزاب تحمل المشاق التي ستترتب عن انتخابات مباشرة. لذا فقد رفض خالد العظم التعاون مع الحكومة عندما قررت بعد ذلك في أيار/مايو ١٩٤٧ تبنّي نظام الانتخابات

المباشر، ولم يتقدم لترشيح نفسه إلّا في الانتخابات التي تلت[٨].

إن قانون انتخابات ٢٤ أيار/مايو ١٩٤٧ حدد مجرى الانتخابات كما يلي: تتم الانتخابات بشكل مباشر (البند رقم ١) وبإطار من السرية (بند رقم ٢). الدائرة الانتخابية تشمل قضاء (بند رقم ٤) وكل نائب يمثل ٣٠٠٠٠ ناخب (بند رقم ٥). فإذا فاز أحد المرشحين في الجولة الأولى من الانتخابات ضمن دائرة ترشيحه بالأغلبية الساحقة للأصوات اعتبر فائزاً، وإذا تبقت أماكن برلمانية شاغرة مخصصة لتلك الدائرة الانتخابية، عندئذ يحق لمن حصل على ١٠٪ من مجموع الأصوات الصحيحة التقدم لجولة ثانية وذلك بعد فترة أسبوع من صدور نتائج الدورة الأولى. ويكتفى حينئذ بالأغلبية النسبية للفوز (بند رقم ٤٣)[٩].

من السهل فهم تخوف كثير من النواب من عدم الفوز إذا جرت الانتخابات بشكل مباشر كما نوه لذلك «توريه»[١٠]، إذ إن الأحزاب لم تكن قادرة في ذلك الحين على تقديم وتنظيم جهود كافية لدعم المرشحين بشكل فعّال. ففي الأعوام الأربعة ما بين ١٩٤٣ وحتى ١٩٤٧ مرت على سورية ثماني حكومات، ومن شارك في الحكم كانوا فئة محدودة من الأشخاص لا تتبدل. فقد تولى كل من سعد الله الجابري وفارس الخوري رئاسة الوزارة ثلاث مرات وجميل مردم مرتين[١١]. وربما تكون تلك الأوضاع من عدم الاستقرار قد أضرت بسير الوظائف الحكومية، إلّا أنها لم تؤثر في الفئة التي كانت تمسك بزمام الحكم. أما العلاقة بين الحكومة والمعارضة في البرلمان السوري، فقد بدت لخالد العظم، وكأن النواب بمجموعهم يمثلون جبهة واحدة، بينما تشكلت الجبهة الأخرى من الوزراء حسب تكوينهم الوقتي[١٢]. إن وضعاً كهذا لم يكن ممكناً لولا الغياب الكلي للأحزاب، مما يعود إلى نظام الزعامات الذي كان متبعاً آنذاك. ويذكر السياسي المطلع خالد العظم، بأن شكري القوتلي تعمد عرقلة تأسيس حزب يضم سياسيين ممن كانوا يشاركون في أغلب الأحيان بتشكيل الحكومات، وذلك لكي يتمكن من الإيقاع بينهم بشكل أسهل، ولخشيته من أن ينقلب السياسيون المرموقون يوماً ما ضده[١٣].

وإثر انتخابات عام ١٩٤٧ شعر سياسيو البرلمان بضرورة تأسيس أحزاب، وتبع ذلك

تأسيس حزبين. إلّا أن قلّة المعلومات المتوافرة عنهما وعدم دقتها، يدل على أنهما كانا من الناحية العملية أشبه بكتل برلمانية بالمعنى والمفهوم الصحيح للكلمة.

أما الحزب الأبرز فكان الحزب الوطني والذي يصح اعتباره امتداداً للكتلة الوطنية. إلّا أن تاريخ تأسيسه غير معلوم: فمرة قيل بأن جميل مردم ونبيه العظمة قاما بتأسيس الحزب في كانون الثاني/يناير ١٩٤٦[١٤]، ولكن من الأرجح أنه أسس[١٥] في نيسان/أبريل ١٩٤٧[١٦]. وأسندت رئاسة الحزب في البداية إلى سعد الله الجابري من حلب، ولكنه رفض ذلك لأسباب صحية، لذا فقد اختير نبيه العظمة رئيساً له. إلّا أنه بعد وفاة سعد الله الجابري في ٢٠ حزيران/يونيو ١٩٤٧ أصبح بالإمكان اعتبار الحزب الوطني نموذجاً مصغراً للكتلة الوطنية في دمشق، إذ انتسب له بالدرجة الأولى كبار المزارعين والتجار وأرباب الصناعة[١٧]. ويشك بأن برنامجه الذي أورده خليل[١٨] كان موجوداً منذ تأسيس الحزب. وطالب برنامج الحزب بتحرير ووحدة الدول العربية وحماية الصناعات الوطنية ورفع المستوى العام للمعيشة.

وتقدم نواب الحزب الوطني للانتخاب في لائحة «الوطنيين» وأهمهم: لطفي الحفار وجميل مردم (دمشق)، وإحسان الجابري وعبد الرحمن الكيالي (حلب) ومظهر رسلان باشا (حمص)، ونجيب البرازي (حماه)[١٩] وأمين الرويحة (اللاذقية)[٢٠].

أما جبهة المعارضه البرلمانية في فترة انتخابات ١٩٤٧ فيسري عنها ما ذكره «سيل»[٢١]:

«في الفترة المرادفة لانتخابات عام ١٩٤٧ لم يكن ذلك الجناح انشق عن الكتلة، وكانت معارضته للقوتلي هي التي أدت لتجمعه، قد توصل بعد ذلك إلى الحد الأدنى من التعاضد الذي يمكنه من أن يصبح قوة تمثل حزباً سياسياً. إذ لم يكن يتألف سوى من مجموعة من البرلمانيين قليلة التنظيم، مثل المجموعة البرلمانية الدستورية والمجموعة البرلمانية الشعبية، والتي كان الحلبيون يتزعمونها أمثال رشدي الكيخيا وناظم القدسي ومصطفى برمدا. وكان هؤلاء يتمتعون بسمعة أنهم على قدر أكبر من الاستقلالية الشخصية عن منافسيهم من الحزب الوطني. ومعظمهم

كان قد استقال من الكتلة في عام ١٩٣٩ ولذا لم يكونوا ممن استفاد من استلام الوظائف؟».

أما أهم ممثلي الكتلة الدستورية فكانوا رشدي الكيخيا من حلب «مالك ١٠٠٠٠٠ شجرة زيتون»[٢٢]، وناظم القدسي من أرباب الصناعات في حلب، وعدنان الأتاسي ابن هاشم الأتاسي من حمص. أما في حلب فتقدمت الكتلة الدستورية بلائحة خاصة بها (كيخيا، قدسي)[٢٣].

أما أهم أعضاء الكتلة الشعبية فكانوا من حلب. مصطفى برمدا ووهبي الحريري الذي كان من أرباب الصناعات القطنية في حلب، وأكرم الحوراني في حماه. وأطلق على لائحة الكتلة «الشعبيون»، وكان الغرض من تلك التسمية إعادة ذكرى حزب الشعب للشهبندر. وفي دمشق، تقدم على هذه اللائحة رئيس جمعية العلماء، الشيخ كامل القصاب.

وأطلق لقب الشعبيين على المعارضة قبل وأثناء الانتخابات. ويمكن اعتبار حزب الأحرار الذي أسس قبل الانتخابات من قبل البرلمانيين بأنه من مؤيدي الشعبيين. وعلى الرغم من أن المعلومات المتوافرة عن هذا الحزب ضئيلة جداً إلّا أنه جدير بالاهتمام حيث كان يرأسه سعيد حيدر[٢٤] الذي انتسب فيما بعد إلى الجبهة الإسلامية الاشتراكية.

ويبدو أن تلك العلاقة لم تكن نقطة الالتقاء الوحيدة بين الفئة المعارضة في البرلمان والإخوان المسلمين. ففي حلب تم ترشيح معروف الدواليبي وعمر بهاء الدين الأميري على لائحة الشعبيين. وعندما تم تأسيس حزب الشعب فيما بعد في آب/أغسطس ١٩٤٨ من قبل أعضاء في الكتلة الدستورية وكتلة الشعب وحزب الأحرار، كان معروف الدواليبي من الأعضاء، ولفترة قصيرة محمد المبارك أيضاً.

ومن المؤكد أن الخلافات الشخصية والسعي نحو السلطة كانت من الدوافع الأساسية لذلك الموقف المعارض الذي اتخذه الشعبيون. وقد بيّن «سيل»[٢٥] دور الدوافع المحلية المختلفة في التأثير على موقف المعارضة. فكان الشعبيون الذين يتمركزون بالدرجة الأولى في حلب، بينما أغلب أعضاء الكتلة الوطنية في دمشق، يسعون بشتى الطرق

إلى وحدة مع العراق إذ إن التبادل التجاري كان قد تأثر كثيراً من جراء حواجز الحدود مع العراق.

أما في ما يتعلق بالمطالب الأساسية كاحترام القانون والمساواة والعدالة الاجتماعية والمطالبة بالاستقلال والحرية لجميع الدول العربية، فلم تكن هناك أية فوارق في الآراء بين الشعبيين والوطنيين[٢٦]. إلّا أن ذلك لا يدعو للعجب، إذ إن معظم أعضاء الفئتين ينتمون لطبقة اجتماعية واحدة. إلّا أن المطالب السياسية تميزت في انتخابات عام ١٩٤٧، والتي بدأ يرمز لها بكلمتي وطنيين وشعبيين. فكانت كلمة وطنيين ترمز إلى وحدة المجتمع وتكاتفه أمام أعدائه في الخارج، أي دولة الانتداب بالدرجة الأولى، إذ إن القوات الفرنسية لم تغادر سورية نهائياً حتى نيسان/أبريل ١٩٤٦. وفي سبيل الدفاع عن أنفسهم، كثيراً ما ردد الوطنيون بأنهم هم الذين قادوا إلى تحرير الوطن، وبالرغم من أنهم يرون الحاجة إلى إصلاحات، إلّا أنه ليس من المتوقع أن يتم كل شيء خلال فترة قصيرة من الزمن[٢٧].

أما المعارضة فلم تكن قد تأثرت بعد باشتراكها في الحكم كما أورد «سيل» (SEALE)، لذا فقد تمكنت بسهولة من إظهار نفسها بأنها الممثل الحقيقي للشعب. ثم إن تسمية «الشعب» تتضمن اعترافاً «ضمنياً» بوجود صراعات داخل المجتمع. وأدخل الشعبيون في المعركة الانتخابية شعارات اجتماعية يسارية معادية للإقطاعية بالدرجة الأولى. وقد وصفت إحدى الجرائد المصرية[٢٨] بتاريخ ١٩٤٧/٧/١٦ الشعبيين الفائزين في الانتخابات بأنهم الجناح اليساري، بينما لقبت جريدة «لوموند» الفرنسية[٢٩] بتاريخ ١٩٤٧/٥/٢١ حزب الأحرار بـ «سورية الفتاة»، وذلك بمعنى مزدوج، أي كناية عن تركيا الفتاة من ناحية، ولأنهم عبارة عن مجموعة من النواب الفتيان من أساتذة الجامعة من ناحية أخرى. ومن بين جميع الفئات الأخرى التي كانت تتمثل في البرلمان، يبدو أن حزب الأحرار كان الأكثر تطرفاً. إذ تعرضت جريدة «الألف ـ باء» بتاريخ ١٩٤٧/٦/٣٠ إلى الفئة الحاكمة كما يلي: «فإن إعادة انتخاب تلك الفئة إنما تعني عودة إلى النظام الإقطاعي، وإلى حكم العائلات من ذوي النفوذ وإلى اللصوصية»[٣٠].

وكما سيتبين لاحقاً من معاداة الإخوان المسلمين للحكومة والحزب الوطني، فإن تلك المبادرة الاجتماعية من قبل الشعبيين إنما تظهر وجود محور مشترك آخر بين الفئتين يخرج عن مجرد العلاقات الشخصية.

إلا أن البرلمان في سورية، سواء قبل الانتخابات أو بعدها، لم ينقسم فقط إلى فئتين، فئة مناهضة وأخرى معارضة للحكومة يمثلهما الوطنيون والشعبويون فحسب، بل وُجدت بين تينك المجموعتين فئة أخرى كبيرة هم الأحرار. ولم يكن يسهل التمييز بين المتعاطف والمعارض للحكومة، إلّا أنه لا يمكن التغاضي عن الأهمية التي حازت عليها فئة الأحرار في يوميات البرلمان السوري، والتي عبر عنها «سيل»[٣١] كما يلي:ـ

«.. في المحافظة على التوازن بين الجبهات المتنافسة من ناحية وكتربة صيد خصبة للانتهازيين السياسيين حتى إلغاء البرلمان السوري في عام ١٩٥٨. وكانوا من الملاكين والتجار ومن زعماء القبائل أو الأقليات وأرباب العائلات الكبيرة المتنفذة التي كانت، نظراً لتعدادها، تدل من خلال كل الانتخابات السورية على القوة التي تتمتع بها القوى المحلية والزعامات التقليدية من ناحية، وهزال التنظيمات الحزبية من ناحية أخرى».

وإلى جانب تلك التجمعات السياسية التي ذكرت آنفاً ووجدت قبل الانتخابات، ظهرت في عام ١٩٤٧، ولأول مرة، تجمعات سياسية أخرى تقدمت للانتخابات في مظهر سياسي مختلف. فكانت أحزاباً بالمعنى الحقيقي لتلك الكلمة، كالحزب الشيوعي مثلاً أو حزب البعث، أو دينية ـ سياسية مثل الإخوان المسلمين والنقابات[٣٢]. فلم تعد العلاقه بين المؤيدين والقياديين بمثابة علاقة موكل مع عميله وإنما بمثابة واجب والتزام نحو مبدأ واحد مشترك ومنهاج وعقيدة. وبما أن تلك التجمعات السياسية تمثل نوعاً جديداً من مظاهر التمثيل السياسي، لذا فإن ظهورها في انتخابات عام ١٩٤٧ يدل على تغيّرات في البنية الاجتماعية، أي على نهضة طبقة صغار الكسبة من المواطنين. وينبغي الإشارة إلى أن الشيوعيين وحزب البعث لم يتمكنا حينها من الدخول إلى البرلمان في عام ١٩٤٧، فقد استطاعت التنظيمات السياسية التقليدية المحافظة على مكانتها حتى ذلك الوقت.

إلّا أن نظرة البعثيين للصراع الطبقي، الذي نوه به الشعبيون، تميزت بعمق مبدئي. فكما جاء على لسانهم «فإن الحكومة الحالية»، «لا تمثل الشعب، إذ إنها تتشكل من طبقة الإقطاعيين والرأسماليين الاستغلاليين التي لا تشعر بآلام الشعب»، ويرى الحزب بأن مشكلة التضخم المالي مرتبطة بوجود تلك الطبقة[٣٣]. وفي مؤتمره الأول في نيسان/أبريل ١٩٤٧ أجمع الحزب، بالنسبة للانتخابات المقبلة، على «عدم الدخول في تحالفات مع أي من الأحزاب المتواجدة في سورية، فهي بنظرهم بأجمعها لا تعدو أن تكون سوى تحالفات وقتية تنقصها الروح الحزبية الحقة التي تمنحها الثبات»[٣٤].

وكان الأخوان المسلمون من التجمعات التي ما تزال خارج البرلمان وتمكنت من الفوز والدخول إلى البرلمان. ساعد في ذلك تأسيس رابطة العلماء في شتاء عام ١٩٤٦. وانتمى إليها بعض الإخوان المسلمين إضافة لبعض العلماء من جمعية التمدن الإسلامي والجمعية الغراء وجمعية التوجيه الإسلامي، إلّا أن جمعية العلماء برئاسة الشيخ كامل القصاب لم تنتم إليها[٣٥].

أما مرشحو الإخوان المسلمين فكانوا: محمد المبارك في دمشق، ومعروف الدواليبي وعمر بهاء الدين الأميري في حلب ومحمود الشقفة في حماه. وتقدم عن الجمعية الغراء عبد الحميد الطباع الممثل الوحيد من جمعية العلماء، وهو أيضاً من أعضاء البرلمان. أما أحمد مظهر العظمة وعلي الطنطاوي فلم يتقدما عن الجمعية الغراء وإنما عن جمعية العلماء، التي تقدمت في دمشق على لائحة مستقلة. أما معروف الدواليبي وعمر بهاء الأميري من الإخوان المسلمين فقد تقدما في حلب على لائحة الشعبيين[٣٦]، وتقدم محمود الشقفة في حماه كحر.

وأظهرت تلك الانتخابات بوضوح أهمية تجمع الإخوان المسلمين، إذ عزت جريدة مصرية[٣٧] انتصارهم في الانتخابات «والذي تعدى دون شك آمالهم الخاصة» إلى ذلك «التنظيم المتميز»[٣٨]. وأثبت ذلك صحة تخوفات بعض النواب ممن كانوا يرفضون فكرة الانتخابات المباشرة لأنهم لن يتمكنوا من الفوز دون تأييد الأحزاب. وكذلك فإن الأساليب التي استعملها الإخوان المسلمون والجمعيات في المعركة الانتخابية اعتبرت جديدة للغاية[٣٩]، إذ خاضوا حملتهم الانتخابية في المساجد

والأسواق الشعبية والأماكن العامة «بل وضعوا مكبرات الصوت في أعالي المآذن».

وقبيل الانتخابات بفترة وجيزة وزعت آلاف «المنشورات» في الطرقات وأمام المساجد، تم التنديد فيها بشدة بالأخلاق والآداب العامة للطبقة المتنفذة. وانصبّ السخط بالدرجة الأولى على «أحد أندية دمشق الذي يرتاده أبناء الطبقة «الأرستقراطية» من الوزراء والدبلوماسيين «ليعيثوا الفساد ويحيكوا الحبائل»(٤٠). فكان ذلك أشبه ما يكون بصراع طبقي متستر وراء الأخلاق العامة، وهو ما يميز مواقف الإخوان المسلمين.

ويبدو أن نجيب الريس من أعضاء الحزب الوطني ومحرر جريدة« القبس»(٤١) لم يكن يعني سوى الإخوان المسلمين والجمعيات حين ذكر «بأن هؤلاء الدعاة يرددون في خطبهم قائلين: ما الذي جنته هذه الأمة منذ انسحاب الفرنسيين إلى الآن؟، ثم يجيبون بأنفسهم قائلين: هل شاهدنا شيئاً سوى التضخم المالي وتفشي الرشاوى والسرقات، وانتشار الرذيلة والحفلات السينمائية المطولة وعدم الاكتراث، والراقصات والنوادي والتبرج الزائد لدى النساء ونبذ الحجاب؟»، ويستطرد نجيب الريس معقباً، بأن الادعاء بأن الأمة لم تجن إثر جلاء الفرنسيين سوى ما ذكر آنفاً «ليس سوى دعوة يتوق الفرنسيون لسماعها»(٤٢).

إن تلك الاحتجاجات الكلامية التي تركزت بالدرجة الأولى على فساد الأخلاق، تضمنت أيضاً نقداً اجتماعياً ظهر بوضوح من خلال التصريحات في الفترة التي تلت الانتخابات. وقد لقبت جريدة «البورصة المصرية» الإخوان المسلمين بأنهم «ثوار مؤيدون مخلصون للاشتراكية»(٤٣).

وأسفرت الدورة الأولى لانتخابات ٧ و٨ تموز (يوليو)(٤٤) عن نصر واضح للمعارضة، مما أحدث بلبلة لدى المرشحين الموالين للوطنيين، الذين كانوا متيقنين من فوزهم(٤٥). أما في دمشق، أي عقر دار الحزب الوطني، فلم يفز من مرشحيهم سوى جميل مردم الذي حاز على ٢٩٧٠٩ صوتاً، ثم سامي كبارة (٢٨٩٦٨ صوتاً) ومنير العجلاني (٢٩٨٢٩) ومحمد المبارك (٢٧٠٠٨ أصوات)(٤٦). وسارعت جريدة «القبس»، وهي جريدة الحزب الوطني، في عددها الصادر في ١٩٤٧/٧/١١ تتهم الحكومات المحلية في حمص وحلب، التي هي بمثابة معاقل المعارضة، بالضغط على الحزب الوطني. فكان

ذلك بداية الموقف شبه المعارض من الحزب الوطني لحكومة جميل مردم. وبعد مضي يومين توجهت جريدة «القبس» بالتساؤل التالي إلى الناخبين في دمشق والغوطة: «هل يعقل ما حدث، فالذين فازوا على أرض المعركة ومن أجل الجلاء فشلوا الآن في معركة الجائزة والثمن؟»[٤٧].

واشتكى الإخوان المسلمون أيضاً من تزييف الانتخابات، إذ نشروا إثر الدورة الأولى للانتخابات تقريراً في المقالة الرئيسية لصحيفتهم عن حصول تزييف[٤٨]. وبعد أيام قلائل من الاقتراع الثاني بتاريخ ١٧ تموز/يوليو، عقد لقاء في مسجد دنكز للاحتجاج ضد «ذلك الاضطهاد من قبل الحكومة»[٤٩] نظم من قبل جمعية العلماء والإخوان المسلمين والجمعية الغراء. ويبدو أن تلك الاحتجاجات كانت شديدة للغاية مما جعل الحكومة بعد ذلك بأيام قلائل، تغلق المسجد وتمنع الجمعية الغراء لفترة من الوقت. وصدر الأمر بإيقاف جريدة «المنار» للإخوان المسلمين عن الصدور وذلك حتى ١٠ آب/أغسطس من العام نفسه[٥٠].

جاءت تلك الأحداث مناسبة للحزب الوطني ومؤيديه. فقد أوردت جريدة «القبس» مقالاً مفاده بأن الشيخ عبد الحميد الطباع، مرشح الجمعية الغراء، قام في أحد اللقاءات بالتشهير والافتراء على المرشحين المؤيدين وللحكومة[٥١]. وعرف الطباع بأنه يمتلك مصنعاً ـ يقصد من ذلك مصنع للثلج يدر عليه مئات الألوف من الدولارات والجنيهات الإسترلينية ـ ولُقِّب في بعض الأحيان بـ«الشيخ» ومرات أخرى بـ«النائب»، وبأن الناخبين احتاروا في أمرهم: هل يعطون له أصواتهم كمرشح عن رابطة العلماء أم عن نقابة التجار أم عن المصنع الذي يمثله في البرلمان لكي يستدر من أموال الدولة؟ وجاء في تلك المقالة أيضاً أنه من الأصلح للعلماء تدريس الدين للشعب عوضاً عن التدخل في أمور السياسة «أليست أسمى واجبات العلماء هى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟» أما التشهير وشتم المرشحين للانتخابات فليس فقط منافياً لأعراف الانتخابات وإنما أيضاً للتعاليم الإسلامية.

لم يكن إغلاق مسجد دنكز، وتوقيف الجمعية الغراء عن العمل لفترة وجيزة ومنع جريدة الإخوان المسلمين عن الصدور في الحقيقة سوى تدخل من قبل الحكومة في

اللحظة الأخيرة لقمع المعارضة. يشير إلى ذلك بوضوح ما أقرت به جريدة «القبس» حين ذكرت بأن تلك اللقاءات الانتخابية كانت تتم منذ ما يزيد عن الشهرين[٥٢]. وبررت الجمعية الغراء تصرفها هذا في رسالة وجهتها إلى وزير الداخلية، ذكرت فيها بأن تلك اللقاءات الانتخابية في مسجد دنكز كانت تتم منذ أيام عديدة وبوجود شرطي حارس من أفراد الشرطة، وبأن الرئيس شكري القوتلي بالذات استخدم هذا المسجد في عام ١٩٤٣ للدعوة لنفسه في انتخابات ذلك الحين[٥٣].

وتظهر تلك المناقشة بوضوح الإشكال الناجم عن ربط الدين بالسياسة. فقد فسرت جريدة «القبس» الآية القرآنية ﴿يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ وهي فرض على كل مسلم، بمعنى تحرري أو بتعبير الإخوان المسلمين بمعنى «غربي»، مما يعني الفصل بين الدين والسياسة. وجاءت دعوة الإخوان المسلمين تناقض ذلك، فقد تركز جل جهدهم في التأكيد على مفهوم نظام الإسلام، الذي يشمل جميع مرافق الحياة. وبغضّ النظر عن تلك الفوارق الأساسية، فإن ما أوردته جريدة «القبس» إنما يشير إلى الواقع الذي يقول بأن ذلك الطراز من التفكير التحرري في سورية كان متأصلاً بين أوساط القادة السياسيين بشكل خاص. إلّا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن تلك الأوساط لم تكن تعي أهمية الدين في المجال السياسي، إذ عرفوا كيفية استعمال الدين لأغراضهم السياسية: فهذا لطفي الحفار وصبري العسلي، وكلاهما من الحزب الوطني، يلقبان نفسيهما أثناء حملة الانتخابات في أحياء دمشق الفقيرة بـ«الحاج» لطفي و«الشيخ» صبري[٥٤].

وفي الدورة الثانية من الانتخابات، تمكّن أهم أعضاء الحزب الوطني من الفوز. ثم إن مجموع الأصوات التي فازوا بها كان مرتفعاً للغاية، مما أثار الشك بصحة سير الانتخابات[٥٥]. وأورد الإخوان المسلمون ذكر حالتي تزييف للانتخابات، خصت الحالة الأولى ذكر شخص يدعى أنيس الملوحي كان نائباً لحرف حمص[٥٦]، أما الحالة الثانية ـ وتتعلق بشخص يدعى دكتور طيارة من دمشق ـ حيث تم التزوير بطريقة إلغاء عدد كبير من أوراق الاقتراع لعدم كونها قد ختمت. ولتفهّم ذلك الادعاء علينا أن نسترجع بأن الأحزاب السياسية إضافة إلى بعض النواب كانت حتى انتخابات عام ١٩٥٤ هي التي تزود باستمارات التصويت، أي أن الدولة لم تكن توزع أوراق اقتراع موحدة[٥٧].

وبشكل عام، بالإمكان تصنيف ادعاء الإخوان المسلمين بحصول تزييف أثناء الانتخابات، بأنه لا يخرج عن الادعاءات المشابهة لجميع الانتخابات التي تمت في سورية[٥٨].

وعلى الرغم من فوز الحزب الوطني في الدورة الثانية من تلك الانتخابات، إلّا أنه يمكن اعتباره خرج خاسراً منها. فلم يتبق داخل البرلمان سوى ٢٤ نائباً، بينما استطاعت المعارضة بالفوز بـ ٣٣ مقعداً إضافياً ليزداد عددهم إلى ٥٣ نائباً وليشكلوا بالتالي الكتلة الكبرى داخل البرلمان. إلّا أن وجود عدد كبير من النواب الأحرار تعدادهم ٥١ نائباً، مكّن الفئة الحاكمة القديمة في الفترة التي تلت، من البقاء في مناصبها لفترة ليست بالقصيرة[٥٩].

وانتخب ثلاثة من مرشحي الإخوان المسلمين وهم: محمد المبارك، ومحمود الشقفة ومعروف الدواليبي. وتراجعت أصوات مرشحي جمعية العلماء، الذين لم يتم انتخابهم، بشدة مما يرجح احتمال وجود تزييف أثناء الانتخابات، وهم عبد الحميد الطباع (من ١٣٨٧٦ إلى ٤١٣٦ صوتاً)، وعلي الطنطاوي (من ٧٣٧٤ إلى ٢٠٠٥ أصوات)، ومظهر العظمة (من ٢٢٢٥٤ إلى ١٠٢٢ صوتاً)، وعمر بهاء الدين الأميري (عدد الأصوات غير معروف).

وتظهر البرقية التي أرسلها مصطفي السباعي إلى حسن البنا، مدى أهمية هذا الفوز للإخوان المسلين:

«انتهت الانتخابات لدينا بفوز ثلاثة من مرشحي الإخوان المسلمين، هم: معروف الدواليبي ومحمد المبارك ومحمود الشقفة. وعلى هذا يكون الإخوان المسلمون في الدول العربية قاطبة هم أول من يطرح الفكرة الإسلامية بصفة قانونية أمام برلمان منتخب انتخاباً شرعياً».

وتمكن الإخوان المسلمون في سورية من خلال ذلك الفوز في الانتخابات، من بلوغ ما لم يصل إليه إخوانهم في مصر. أما لجهة لتوافر إمكانية المشاركة الإيجابية في المجال السياسي من خلال الدستور، على الرغم من ضيق أفق تلك الإمكانية، فقد استطاعوا

إيجاد علاقة إيجابية مع الديموقراطية البرلمانية تعدت تلك التي لإخوانهم في مصر، على الرغم من أن نظرتهم للديموقراطية كانت تتخللها مواطن ضعف، مثلهم في ذلك كمثل إخوانهم في مصر. وكانت لهم مواقف عديدة مؤيدة للديموقراطية البرلمانية.

هوامش الفصل الثاني

(١) TORREY, 73.
(٢) LA BOURSE EGYPTIENNE, 25.4.47.
(٣) بخصوص البعث انظر «نضال» ١٨٨ NIDAL, COC 1946 447, 1947 83
(٤) TORREY, 64.
(٥) عظم، ج ١، ص ٣٣٢.
(٦) TORREY, 85.
(٧) عظم، ج ١، ص ٣٣٢.
(٨) كحالة، ص ١٥.
(٩) النص في: **الجريدة الرسمية** رقم ٢٣، ١٩٤٧/٥/٢٤، قانون ٣٢٥ ص ٩٤٩ - ٩٥٣.
(١٠) TORREY, 85.
(١١) حكيم، **الحكومات**، ١٨٤ - ١٩٤.
(١٢) عظم، ج ١، ص ٢٧٩.
(١٣) عظم، ج ١، ص ٢٧٨.
(١٤) **من هو** ص ٤١٣، COC 1946 447
(١٥) حسب ما جاء في ال LA BOURSE EGYPTIENNE 1.1.1947 لم يكن ذلك الحزب الوطني بل الحزب الجمهوري. وفي تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٧ قام جميل مردم بتأسيس الحزب الذي سماه الحزب الجمهوري (**المسلمون** ١٩٤٧/١١/١٢، COC 1947225) وكان بمجمله عبارة عن تجمع من قبل السياسيين حول مردم ممن كانوا يرغبون البقاء معه في الحكومة.
(١٦) **من هو**، ص ٤١٣، قدامى ٣٠٠ QUDAMA ، عظم، ج ٣، ص ٣٢، COC 1947 84
(١٧) **قدامى**، ٣٠٠.
(١٨) خليل، ٦٧٠.
(١٩) هكذا حسب المؤلف، إلّا أن نجيب البرازي كان من الشخصيات المرموقة في حماه (المترجم).
(٢٠) **الاهرام**، ١٩٤٧/٧/٨.
(٢١) SEALE, 29.
(٢٢) PETRAN, 93.
(٢٣) **الأهرام**، ١٩٤٧/٧/٨.
(٢٤) الذين عرفوا من بقية الأعضاء هم: علي بوظو، سكرتير (**من هو**، ص ٧٠)، ومنير العجلاني (**من هو**، ص ٢٨٤)، ذكر توريه TORREY بمفرده حزب الاحرار في هامشه، ولكنه لم يورد اية بيانات بخصوص أسماء الأعضاء ممن أتى ذكرهم .(TORREY 91,93,95,99,100 ,417)؛ أنظر أيضاً من ص ١٤١.
(٢٥) SEALE 29.
(٢٦) زيادة ٢٠٣، TORREY 84,91 ,ZIADEH
(٢٧) **القبس**، ١٩٤٧/٧/١، انظر أيضاً القدسي في SEALE 31
(٢٨) BOURS EGYPTIENNE, LA.

(٢٩) LE MONDE 21.5.1947.
(٣٠) TORREY, 91.
(٣١) SEALE, 31.
(٣٢) COC, 1947, 83.
(٣٣) **نضال** (١) ١٦٢، NIDAL
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٤.
(٣٥) محادثة مع زهير الشاويش ١٣/٥/١٩٧٥.
(٣٦) **الأهرام**، ٨/٧/١٩٤٧.
(٣٧) LA BOURSE EGYPTINNE, 12.7.47.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦/٧/١٩٤٧.
(٣٩) LA BOURSE EGYPTIENNE, 12.7.47.
(٤٠) LA BOURSE EGYPTIENNE, 18.7.47.
(٤١) **من هو**، ص ١٨٧.
(٤٢) **القبس**، ١٠/٦/١٩٤٧.
(٤٣) LA BOURSE, EGYPTIENNE 16.7.47
(٤٤) COC 1947 225.
(٤٥) **الأهرام**، ٨/٧/١٩٤٧، LA BOURSE EGYPTIENNE 20.6.47
(٤٦) **القبس**، ١٣/٧/١٩٤٧.
(٤٧) **القبس**، ١٣/٧/١٩٤٧.
(٤٨) **المنار**، ١٠/٨/١٩٤٧.
(٤٩) COC, 1947, 225.
(٥٠) **القبس**، ٢٠/ ٧/١٩٤٧، المصدر نفسه، ص COC ، توقيف جريدة **المنار**: **الجريدة الرسمية** رقم ٣٧، تموز-يوليو- ١٩٤٧ مرسوم رقم ٧٥٨ في ١٨/٧/١٩٤٧.
(٥١) **القبس**، ١٥/٧/١٩٤٧.
(٥٢) **القبس**، ١٥/٧/١٩٤٧.
(٥٣) **القبس**، ١/٨/١٩٤٧.
(٥٤) SEALE 32.
(٥٥) فاز لطفي الحفار بـ ٤٣٦٨١ صوتاً (الدورة الأولى ٢١٦٧٢)، وصبري العسلي بـ ٤٤٠٨٧ (الدورة الأولى ٢٢٤٦٣)، وأحمد الشرباتي بـ ٤٥٤٦٩ صوتاً (الدورة الأولى ٢٠٦٦٩). الأرقام الأولى من «**القبس**» ٢٠/٧/ ١٩٤٧ ، والأرقام الأخيرة من «**القبس**» ١٣/٧/١٩٤٧. أنظر أيضاً .SEALE, 32
(٥٦) **المنار**، ١٢/٨/١٩٤٧.
(٥٧) TORREY, 66.
(٥٨) انظر كحالة ٣٩، KAHHALA
(٥٩) اعتمدت نتائج الانتخابات على COC IX -X 1947 225، ويذكر SEALE 31 الأرقام نفسها ولكنها تختلف قليلاً بالنسبة للمعارضة والأحرار. إلّا أن ذلك التضارب بالنسبة للأرقام يدل على نوع من عدم الاستقرار لدى التجمعات السياسية.

٣

الهوة بين الحكام والشعب وضرورة إجراء إصلاحات

أثبتت الانتخابات مرة أخرى للإخوان المسلمين، أن الحكام لا يقفون إلى جانب الشعب، وأنهم لا يجرون الإصلاحات على الرغم من شدة الحاجة إليها. وقد استمرت هاتان المسألتان تشكلان المادة المهمة التي تعرض الإخوان المسلمون لنقاشها لفترة طويلة من الزمن.

أما موقفهم من الحكام، فيتبين من خلال مقال لبشير العوف نشرته جريدة «المنار» التي ابتدأت بالصدور اعتباراً من ١٠ آب/أغسطس ١٩٤٧ ملخصةُ أن ذلك النصر الذي أحرزه الحزب الوطني في تلك الانتخابات لم يكن في الحقيقة سوى انتصار للمادة والعصابات والقباضايات[١] وللقوة المتمثلة في الجيش والسلاح. فإن المنتصرين كانوا «أبطالاً في التزوير» أدت مكائدهم إلى إيقاف جريدة «المنار» عن الصدور. إلّا أن إرادة الشعب أدت إلى إعادة صدورها «إذ إن وعي الأمة كان أقوى من ذلك ومن أن تسري عليه تلك الألاعيب». وتعرض في مقالة أخرى للتزييف أثناء الانتخابات، مؤكداً أن المرشح تمكن في الدورة الأولى من الفوز بثقة الشعب، إلّا أنه خسر في الجولة الثانية

نتيجة لتآمر الإقطاعيين[٢]. إن هذه الكلمات المتأتية من صراع الطبقات، تبدي مدى شعور الإخوان المسلمين آنذاك بالهوة التي تفصل بين الشعب والفئة الحاكمة. وتساءل الكاتب أخيراً مشيراً إلى الدعاية الانتخابية التي كانت تردد بأن أعضاء الحزب الوطني هم الذين حققوا الاستقلال للبلاد قائلاً: «متى سيحصل الشعب على حريته حقاً؟». إلّا أن تساؤلات مشابهة كانت تصدر أيضاً عن صحف معارضة أخرى.

ومن السّمات المميزة لتفكير الإخوان المسلمين أنهم أولجوا الدين في السياسة اليومية، يعبر عن ذلك ما أورده مصطفى السباعي في مقالة افتتاحية «عن التوقيف الموقت لجريدة المنار»[٣]. ابتدأ مقالته بالسجع التالي «إن الأمة التي تسعى لتحرير نفسها لن يعيقها الطغيان ولن تخاف البهتان»، ثم استشهد بالآية التالية ﴿كنتم خير أمة اخرجت للناس﴾ (سورة آل عمران، الآية ١١٠). «إذ إنها (الأمّة) تتمتع بإيمان راسخ يتماشى مع الفكر السليم ويمنح أولئك الذين يتمتعون بالفطرة السليمة الاستقرار الذاتي (...). إلّا أن كثيراً من الزعماء نسوا تلك الحقيقة المتأججة لدى جميع أبناء هذه الأمة. فقد أغفلوا بوادر تطور الوعي الاجتماعي لدى شتى طبقات الشعب. لذا فإنهم توجهوا إلى صناديق الاقتراع محملين بتوجههم الفكري ذاته كما في الاقتراعات السابقة. إلّا أنهم اصطدموا أخيراً مع الواقع ووقفوا محتارين أمام النتائج (...). لكن الحقيقة هي أنهم يقفون في طرف بينما الأمة في طرف آخر».

إن كلمة الأمة تعني هنا دون شك الشعب وليس الوطن، وإلّا لكانت شملت الحكام أيضاً. ثم إن ذكر الآية القرآنية في مقدمة المقال يبرز مكانة الشعب أمام الحكام، تلك المكانة المستمدة من الدين، إذ إن كلمة أمة تعني أيضاً جماعة المؤمنين. ويستنتج من ذلك أن الحكام لم يتحولوا عن الشعب فقط وإنما أيضاً عن أمة المؤمنين. إلّا أن الأمة، كما جاء في الجملة السجعية التي ابتدأ بها مقاله، لا تستكين لطغيان الطبقة الحاكمة وبهتانها. وقد استعمل مصطفى السباعي في ذلك المقال اصطلاحات قرآنية، على الرغم من أنها ما زالت سائدة الاستعمال، ولكنها لا بد من أن تترسخ في أذهان الكثيرين من القرّاء لأن التعبيرين (طغيان وبهتان) أبرزا بشكل سجع.

إن مقالة مصطفى السباعي تبين بمجملها مقدرته على إظهار وجهة النظر الإسلامية،

مبيناً أن الإسلام هو الذي يجب أن يكون المرجع الرئيسي لجميع الأمور والمسائل اليومية، وذلك دون الخوض في نظريات بعيدة عن الواقع. لقد كان السباعي من الإخوان المسلمين القلائل الذين لديهم المقدرة على عرض الفكرة الأساسية، أي صلاحية الإسلام في جميع مرافق الحياة، بالطريقة المناسبة لأي وضع وضمن الإطار التاريخي المناسب. ومن الأسباب التي سهلت ذلك، أن الرجوع إلى الدين في أمور السياسة كان قد أصبح أمراً مألوفاً. إذ إن اللغة السياسية عامة كانت قد أذنت لنفسها استعمال الألفاظ الدينية التقليدية ولكن في إطار وطني قومي متحرر.

ومن الأمثلة على ذلك، أن الحزب الوطني والأوساط الحاكمة كثيراً ما استعملت ألفاظاً مثل «الجهاد» أثناء حملات الانتخابات حين كانت تنوه إلى دورها في حرب التحرير ضد فرنسا. إن هذا الاستعمال التحرري لذلك اللفظ لم يكن حديث العهد في تلك الفترة، فقد شاع استعماله في حرب الاستقلال ضد الاستعمار أثناء النهضة القومية. بل إن الشيوعيين استعملوا هذا اللفظ لفترة قصيرة، وذلك في مؤتمر باكو عام ١٩٢٠ عندما أطلقوا على قتال العرب ضد البريطانيين اسم «أول جهاد حقيقي»[٤]. وكان حزب البعث أيضاً ممن أطلق على حرب التحرير اسم «الجهاد»[٥]. أما شكري القوتلي فقد استعمل كلمة «الجهاد» بمناسبات مختلفة، فقد ذكرها في حمص خلال خطبة انتخابية مستعملاً اللفظ الإسلامي الحرفي قائلاً «جهادنا في سبيل الله»[٦]. وأما في حلب وبحضور أسقف اليونان ـ أورثوذوكس، فقد استخدم القوتلي «الجهاد» بمعناه القومي، قائلاً بأن «دين القومية هو دين الجميع»[٧]، وكان الأسقف كان قد سبقه بالكلام مستخدماً كلمة «الجهاد» بالمضمون الإسلامي قائلاً «الجهاد في سبيل الوطن»[٨].

إن التأكيد على العامل الوطني في كلمة «الجهاد» أثناء وجود الأسقف يسْهل تفهمه، فكان الهدف هو إظهار العوامل المشتركة في سورية نظراً لوجود الأقليات فيها، ألا وهو الوطن.

إلّا أن الذي كان يثير الإخوان المسلمين لم يكن إظهار المضمون الوطني للكلمة حين ذكر «الجهاد»، فقد دعوا بأنفسهم ـ فيما بعد ـ النصارى للمشاركة في «الجهاد» أثناء

حرب فلسطين، بل ما كان يثيرهم هو تحدث الحكام عن «الجهاد» دون القيام بذلك إلّا بأنصاف بقلوبهم.

وتابع مصطفى السباعي في مقالته تلك، بأن جهاد الحكام ووطنية الوطنيين، مشيراً إلى الحزب الوطني، ليس جهاداً حقاً أو وطنية حقة «إننا لا ننكر الجهاد عن أكثرهم، ولكن ما هو الجهاد؟ هل هي الأعمال التي يقوم بها بعضهم لفترة من الزمن ليخلد بعد ذلك للراحة مدى حياته؟ إننا لا ننكر أيضاً وطنيتهم، ولكن ما هي الوطنية؟ هل يعني حب الوطن خدمته من ناحية ثم الإساءة إليه من نواح أخرى؟ أم السعي لاستقلال البلاد من جهة ثم إفساد أخلاقها من جهات أخرى؟، أم السعي لتوسيع النفوذ في الخارج وتدمير الأخلاق في الداخل؟ أم إلى تسلم السلطة من الأغراب ومن ثم تركها كما هي ترتكز على مبادئهم لتكون مساندة لهم ولتخدمهم؟ وهل تُسنّ الدساتير في البرلمان لتداس بأقدام المتنفذين والمداخلات الشخصية والمقربين والرشاوى؟». كانت تلك هجمة شرسة ضد المتنفذين، الذين لم يكن حب الوطن بالنسبة لهم سوى شعار يطلق ليمكنهم من قيادة البلاد دون أية قيود، أو لمصالحهم ومصالح ذويهم وأصدقائهم أو من خلال حزبيتهم، كما عبر مصطفى السباعي عن ذلك. أما الجهاد وحب الوطن الحق فيكون، كما قال:

«إن ما نفهمه من كلمة الجهاد هو العمل الخالص من أجل مصلحة الأمة، ما نفهمه من كلمة الوطنية هو النظام والعزم وقوة الشخصية، والحزم في الحكم، ونقاوة اليد والعدالة الواضحة، والعمل الأخلاقي الذي لا يستغل السلطة أو المكانة في البرلمان، أو الجهاد والقتال ضد الأعداء في الماضي لمصلحته الخاصة». وقد نوه مصطفى السباعي إلى ذلك في خطبة لاحقة بمناسبة ذكرى موقعة بدر حين قال: «إن التحرر لا يمكن أن يستند سوى إلى الفضيلة»[٩].

عزى الإخوان المسلمون الهوة التي تفصل بين الحكام والشعب إلى تحلل الطبقة الحاكمة وابتعادها عن الدين والأخلاق التي تستند إلى تعاليم الدين. فإن الاصطلاحات المتداولة، أمثال: الجهاد أو الوطنية أو المصلحة العامة أو الإصلاحات لم تكن تعني أي شيء لهم إذا لم تكن مستندة إلى أصول الدين. أما الاصطلاحات المشتقة من صراع

الطبقات والتي استعملت هنا وهناك، فلم يكن الغرض منها سوى إثارة الحماسة.

أما الهوة بين الطبقات الحاكمة والشعب، فلم يكن بالإمكان التغلب عليها حسب رأي الإخوان المسلمين، إلّا بإجراء إصلاحات تتعلق بطريقة معيشة مجتمع السياسيين وتكييفه وفق التعاليم الدينية. وقد ورد ذلك التساؤل في إحدى المقالات «ما هو مطلب الشعب من النواب الجدد؟»[١٠]. فإن الشعب يتألف من فئتين، الأرستقراطية الحاكمة التي لا تهتم بأمور الفقراء، والفئة الفقيرة. أما المطلب الأهم من البرلمان فهو إجراء إصلاحات اجتماعية لإزالة ظلم الأغنياء للفقراء والأقوياء للضعفاء. ولكن من المتوقع أن لا يفعل أغلب النواب شيئاً في هذا السبيل إذ إنهم «كالخدم لتلك العصابة الإقطاعية يتفاوتون في خدمتها. لذا فهم منهمكون في أعمالهم الخاصة إلى المدى الذي جعلهم ينسون العمل لخدمة مصالح الفقراء أو الضعفاء أو العمال». إلّا أنه توجد فئة صغيرة من النواب ممن هم «فقراء في ما يملكون ولكنهم أغنياء في أنفسهم وعقائدهم وفي اهتمامهم بمصالح المواطنين».

وتُظهر تلك الكلمات بوضوح، أن الهوة بين الحكام والشعب كانت هوة اجتماعية، وأن التخلص من تلك المشكلة من جذورها لا يتم إلّا بالعودة والتصرف وفق تعاليم الإسلام.

ومن الملاحظ أن هناك تشابهاً بين نظرة الإخوان المسلمين للإصلاح ونظرة الحركة السلفية، فهم جميعاً يرون أن الإصلاح يجب أن يستند إلى التعاليم الدينية[١١]. وكان مطلب الإخوان المسلمين يسعى أيضاً إلى حركة إصلاحية شاملة تتوافق مع تعاليم وشرائع الإسلام التي تشمل جميع مرافق الحياة. وقد تعرض مصطفى السباعي لذلك عقب انتهاء الانتخابات بفترة وجيزة أثناء خطبة افتتاح مخيم تدريب لـ«الفتوة» في صلنفة حين قال:

«إن الإصلاح الذي نسعى له لا ينحصر باتجاه واحد، فإن وطننا بحاجة إلى إصلاحات تشمل جميع مرافق الحياة. ثم إننا لا نعني بكلمة «إصلاح» الأخلاق بأننا نريد أن نفعل ذلك من خلال المبادئ الأخلاقية للمعارضين الرجعيين، وإنما نريد إصلاح ذلك بما تمليه علينا مبادئ الأخلاق. إننا لا نسعى لأخلاق تدعو إلى

الزهد ولكن إلى الانطلاق في الدنيا بما يشمل التوصل إلى الشهرة. إن ما نريده هو إصلاح المنهج السياسي، ولكن ليس بالشكل الذي تم سابقاً من خلال المؤتمرات، إننا نسعى إلى إصلاح جهاز الدولة حيث تخضع السلطة للقانون والدستور. إننا لا نوافق على الاستمرار بأوضاعنا الاقتصادية كما هي حالياً: فئة مترفة من الشعب بينما الفئة الأخرى تكد وتجوع. إننا نسعى لإشاعة العدل داخل المجتمع»[١٢].

ودعمت تلك المطالبة بالإصلاحات ببنود دستورية ولكنها نظرية إلى حد بعيد، إنما مستمدة من الواقع العملي. ومنها ما ورد في مقالة نشرت في جريدة المنار تحت العنوان التقليدي «السياسة الشرعية في الإسلام»[١٣] من أن الله سبحانه وتعالى أوجد الدين من أجل صلاح وسعادة البشرية في الدنيا والآخرة. وبعدما شدد المقال على أن الدين بمعناه الواسع لا يعني الصوم والصلاة فقط وإنما يشمل أيضاً السياسة، لذا فلا يصح الإدعاء بأن الدين لله والوطن للجميع، استنتج أن «الدين للجميع والوطن للجميع». فكان ذلك بمثابة هجوم واضح ضد من يدعو إلى نظرة قومية تحررية مطالباً بأن يقتصر الدين على الأمور الشخصية بينما تكون الدولة هي الإطار الذي يلتف حوله الجميع.

أما الدافع الذي يكمن خلف ذلك المقال، فكان تصريح شكري القوتلي أثناء المعركة الانتخابية فقال بأن القومية هي دين الجميع. وكانت جريدة «القبس» قد ذكرت أثناء تعرضها لذلك اللقاء الذي تم في جامع دنكز من قبل جمعية العلماء بمناسبة الترويج للانتخابات، أن على العلماء تدريس الدين للشعب عوضاً عن التدخل في أمور السياسة.

وناقش المقال بأنه ليس من المعقول أن يكون الدين لله فقط «لأنه أوجد الدين كدستور يصلح به عباده». وبما أن كاتب المقال استعمل لفظة «إصلاح» فإنه كان يريد من ذلك القول بأن مقصد الدين والشريعة بالأخص هو الإصلاح. واستشهد في الوقت ذاته بكثير من الآيات التي وردت في القرآن الكريم والتي جاءت بها كلمة «إصلاح» وكانت تعني إعادة التقويم، أي إقامة المجتمع الصالح. هذا وإن الإصلاح يستقى حسب

ما جاء في القرآن الكريم إما من الله سبحانه وتعالى (مثل ما ورد في سورة الأعراف، الآية ٥٦) أو من البشر أنفسهم (انظر سورة النساء، الآية ١١٤ وسورة البقرة الآية ٢٢٠).

أما الإخوان المسلمون، فإن الإصلاح لم يكن يعني لهم تحسين أو إعادة تقويم وضع سيئ سائد فحسب، وإنما أيضاً التوصل إلى الوضع السليم الذي يعلو عن الإصلاحات الجزئية. إلّا أن ذلك لم يكن يعني عدم قدرتهم على ملاحظة ورؤية أبعاد الهوة الاجتماعية التي تفصل بين الطبقة الحاكمة والشعب، ثم، إضافة إلى مطالبتهم بإجراء إصلاحات عامة، التقدم باقتراحات محددة واضحة تتعلق بالإصلاحات الاجتماعية.

إن تلك المطالب لم يتم تصنيفها في وقت ما ووضعها في جدول محدود، وإنما كان بالإمكان التعرف إلى اتجاهات محددة تتعلق بالاقتراحات من أجل الإصلاحات: الحد من ثروة الأغنياء وتسلطهم، الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية لطبقة الكادحين (صغار الكسبة) والفقراء وتقليل معاناة الفقراء. وأحياناً كان يرد ذكر طبقة الفلاحين في تلك المطالب من أجل إجراء إصلاحات[١٤].

وكان محمد المبارك هو أول الإخوان المسلمين السوريين الذين عبروا عن تصورهم للإصلاحات الاجتماعية باستعمال كلمة «اشتراكية». ففي ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٧ فوض جميل مردم من قبل شكري القوتلي[١٥] بتشكيل حكومة جديدة وعدت بإجراء إصلاحات واسعة في تطوير التربية والتعليم وتنظيم الاقتصاد وتنشيط الصناعات المحلية والإصلاح في المجال الزراعي، وكذلك في إصلاح جهاز الدولة، إلّا أن تلك المخططات تعرضت لانتقاد شديد من قبل محمد المبارك[١٦]. وقد حدد محمد المبارك السياسة الاقتصادية على الأسس الاشتراكية في ثلاث نقاط: أ ـ تحديد الثروة ب ـ الضرائب التصاعدية جـ ـ توزيع الأراضي التي لا يستفاد منها من قبل ملاكها.

إن هذه المطالب الثلاثة التي عرضها محمد المبارك على البرلمان عام ١٩٤٧ كانت بمثابة المطالب الأساسية لسياسة الإصلاح الاقتصادي التي كان الإخوان المسلمون يطالبون بها، ولاشتراكية الإسلام التي أعلنوا عنها لاحقاً.

تميز المظهر الخارجي للإخوان المسلمين، الذي تبين من خلال الصراعات السياسية في فترة انتخابات ١٩٤٧، بالمبدأ الذي يقول بأن وحدة الشعب يجب ألا تفرقها الطبقية أو المصالح الخاصة للطبقة الحاكمة، تلك الفئة التي تصرفت على نحو يخالف التعاليم الدينية والأخلاق حسب معايير الإخوان المسلمين، ومن ثم فقد عزلت نفسها عن الشعب ولكن.. باستطاعتها العودة إذا تصرفت بشكل يوافق التعاليم الدينية. أما الاصطلاحات السياسية مثل «الأرستقراطية الحاكمة» أو «حفنة الإقطاعيين» التي تتنافى مع مبدأ وحدة الشعب فلم تكن سوى ألفاظ سياسية برّاقة للترويج المحلي، بالرغم من أنها في الحقيقة لا تتفق مع مبادئ الإخوان المسلمين الاجتماعية. ثم إن مطالبهم تلك، التي تعبر عن مطالب صغار الكسبة، إنما كانت بمثابة اعتراف غير مباشر بوجود فروق اجتماعية بين أفراد الشعب بالرغم من الادعاء بوجود وحدة بين الشعب.

أما السبب الكامن خلف الفاعلية السياسية المتمثلة من خلال «الحكام ـ الشعب»، فيعود إلى أن التوازن بين الطبقات لم يكن قد تحقق بعد في سورية، وكذلك الالتفاف والوحدة خلف «الوطن». إذ إن الوطن كان حديث العهد بعد التحرر، والمخاطر المحدقة من قبل الاستعمار، لم تتم السيطرة عليها. يتبين ذلك من مسألة «سورية الكبرى» والقضية الفلسطينية. إلّا أن التأكيد على وحدة الشعب لم يتم من تلقاء ذاته ولكنه يعكس ردة الفعل للظروف آنذاك، إذ وجدت في الدولة فئة سياسية عرف منها بأن صراع الطبقات كان حقيقة واقعة: تلك الفئة هي الشيوعيون.

هوامش الفصل الثالث

(١) إن كلمة قبضاي (وهي مشتقة من الكلمة التركية أبضاي) تعني «الرجال الأقوياء» في الأحياء والقرى، وكان القبضايات ذوي مكانة في السياسة المحلية حسب التركيبة الاجتماعية في سورية ولبنان آنذاك. وكانوا بمثابة حلقة وصل بين كبار الزعماء وبسطاء الشعب، ووظيفتهم كانت في أكثر الأحيان مشابهة للزعيم. وعلى هذا فإن الفارق بين الزعيم والقبضاي إنما هو نسبي، وليس من النادر أن تتحول طريقتهم في ممارسة السلطة إلى الإجرام.

(٢) **المنار**، ١٩٤٧/٨/١٢.

(٣) **المنار**، ١٩٤٧/٨/١٠.

(٤) RODINSON, 472.

(٥) انظر **نضال**، ص ٩٤ و٩٥.

(٦) ANONYM, 17.8 237.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣١

(٨) المصدر نفسه، ص ٢

(٩) **المنار**، ١٩٤٧/٨/٢٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٩٤٧/٨/٣٠.

(١١) انظر مراد، إصلاح، ١٤٢ - ١٥٦.

(١٢) **المنار**، ١٩٤٧/٨/٣٠.

(١٣) **المنار**، ١٩٤٧/٨/١٥.

(١٤) من ذلك ما جاء في مقال كتب في تلك الفترة يطالب بتنشيط الصناعات داخل الدولة وتشغيل العاطلين عن العمل ومنع الأطباء الذين يعملون لدى الحكومة من إقامة مشافٍ خاصة للأثرياء، وزيادة الدعم للمصارف التجارية كي تتمكن من مساعدة الفلاحين في تأمين الحبوب ومحاربة المرابين (**المنار**، ١٩٤٧/٩/٢٩).

(١٥) حكيم، ج ٢ ص ١٩٤؛ SEALE, 32

(١٦) **المنار**، ١٩٤٧/١٠/١٣.



٤

الصراع ضد الشيوعيين

لم تكن الطبقة العليا للقادة السياسيين في سورية بحال من الأحوال هي العدو السياسي الوحيد للإخوان المسلمين، بل إن عداءهم للشيوعيين ما كان يقل عن ذلك حدة. فابتداءً من عام ١٩٤٤، جرت في حمص صدامات دامية أودت بحياة أفراد من كلا الطرفين. وقد تجددت تلك الصدامات بين الفئتين إثر انتخابات عام ١٩٤٤.

إن أسباب ذلك التوتر الدائم بين الإخوان المسلمين والشيوعيين لا تعود إلى التباين العقائدي في وجهات النظر فحسب. بل الأهم من ذلك، كان تنافس هاتين الفئتين السياسيتين، اللتين تشابهتا في تلك الفترة بمطالبهما الاجتماعية، وفي توجههما لمخاطبة فئات اجتماعية متشابهة، وذلك على الرغم من التفاوت العقائدي. هذا وإن ما قرره «ميتشل» (MITCHELL) عن الإخوان المسلمين في مصر يسري أيضاً في سورية:

«وعلى الرغم من أن الشيوعيين عادوا الإمام حسن البنا أشدّ العداء، إلّا أنه خاطب من خلال جماعته الفئات نفسها التي يمكن أن يسعى الشيوعيون لكسب ودها،

وذلك بسبب من شعور عام بالتذمر. إلّا أنه فعل ذلك من خلال «مصطلحات إسلامية»[١].

أما في سورية فقد حظي الشيوعيون بتأييد نسبي لا بأس به، وذلك على النقيض من الدول العربية الأخرى. فإثر تسلم خالد بكداش، الذي كان يتمتع بعلاقات جيدة مع سياسيي الكتلة الوطنية، لرئاسة الحزب[٢]، تمكن الشيوعيون في ظل الانتداب والحكومة الاشتراكية في فرنسا برئاسة «ليون بلوم» (عام ١٩٣٦/١٩٣٧) من تنظيم أنفسهم في سورية دون أية مضايقات تذكر. إلّا أن ذلك أثار ريبة الكثيرين ممن كانوا يتعاطفون مع الشيوعيين في سورية، مثل ميشيل عفلق مؤسس حزب البعث، الأمر الذي دفعهم للتساؤل عما إذا كان الشيوعيون يعملون حقاً من أجل مصلحة الوطن[٣]. إذ تم تطور الحزب الشيوعي في سورية تحت قيادة خالد بكداش بشكل دفع «رودينسون»[٤] للتساؤل عما إذا كان ما زال يحق اعتباره حزباً شيوعياً. فلم يكن يطالب بثورة اشتراكية، بل أن تكون وطنية ـ ديموقراطية. إن ذلك التحول عن الأهداف الأساسية للشيوعية، جعل منافسة الحزب الشيوعي السوري للإخوان المسلمين أكثر واقعية.

وكانت حمص هي المدينة التي جرت فيها الصدامات بين الإخوان المسلمين والشيوعيين في سورية. إلّا أن ذلك لم يكن من قبيل الصدفة. فقد سبق التنويه أثناء التعرض لتوزع الإخوان المسلمين وتطور المدينة الاجتماعي في الثلاثينيات، بأن حمص لم تكن مركزاً للإخوان المسلمين فحسب، بل أيضاً للشيوعيين.

ويجدر الذكر أن لتلك المناوشات بين الفئتين نكهة خاصة، فقد انتمى في الأربعينيات أحد أفراد عائلة السباعي، وهو بدر الدين رشيد السباعي، للقادة الشيوعيين في حمص[٥]. إلّا أنه من الصعب معرفة ما إذا كانت الخلافات العائلية هي التي كانت تكمن خلف المناوشات بين بدر الدين ومصطفى السباعي[*].

ولاحظ البريطانيون تزايد النشاط الشيوعي في حمص واشتداد حدة التوتر بينهم وبين

(*) يذكر العارفون من آل السباعي في حمص بأن الخلاف لا يعود لأسباب عائلية ولكن لتوجهات فكرية (المترجم).

الجماعات الإسلامية اعتباراً من عام ١٩٤٢. إذ أفاد أحد التقارير الأسبوعية بأن نجاح الشيوعيين النسبي يعود إلى الإعجاب المتزايد بالجيش الأحمر من ناحية، وإلى رغبة الطبقات الفقيرة من الشعب بحدوث تغيير في النظام الإقطاعي المسيطر في تلك المنطقة من ناحية أخرى[٦]. فقد حفزت بعض التصريحات من قبل مدرسين شيوعيين، العلماء على التعرض في خطبهم إلى الكفار والشيوعيين. فقد تحولت المدارس الثانوية من أماكن لتلقّي العلم إلى مراكز للنشاط السياسي، حيث تبنى كثير من المدرسين آراء متطرفة كانوا يبثونها لتلاميذهم. أن كون المدارس الثانوية قد أصبحت مراكز للنشاطات السياسية لكلتا الفئتين هو دليل آخر بأن كليهما يحاكي فئات متشابهة إلى حد بعيد.

وإثر اضطرابات أيار/مايو لعام ١٩٤٤ في دمشق واتخاذ الشيوعيين موقفاً موالياً للحكومة ومعادياً للجمعيات الإسلامية، شهدت حمص في أيلول/سبتمبر من العام ذاته اضطرابات دامية. إلّا أن أسبابها غير معروفة. واستمرت الصدامات من ٢٠ أيلول/سبتمبر لعدة أيام. ولم يتم التوصل إلى هدنة عامة إلّا بعد تعرض الشيوعيين بالاعتداء على أحد أبناء عائلة الأتاسي[٧]، وهي من العائلات التي تحظى بأهمية خاصة في تلك المدينة، وتوسط أفراد آخرين من العائلة لفض النزاع. إلّا أن تلك الهدنة لم تدم طويلاً، إذ اندلع القتال مرة أخرى مما أدى لمقتل أحد أعضاء الإخوان المسلمين بعدما أطلق عليه الرصاص من قبل الشيوعيين، وهو مصطفى الحراكي، ولقب منذ ذلك الحين بـ«شهيد الإخوان المسلمين في صراعهم ضد الشيوعيين»[٨]. وقد تم القبض على الجاني، غير أن قادة الشيوعيين كانوا قد فروا إلى حماه. غير أن ذكرى يوم مقتل ذلك الشهيد الذي حضره جميع رجال الدين المحليين، إضافة لمراسلين من دمشق وحلب وبيروت، مر بتاريخ ٣ تشرين الثاني/نوفمبر دون أية اضطرابات، على عكس تكهنات المخابرات البريطانية[٩].

إن الاضطرابات بين الشيوعيين والإخوان المسلمين في حمص في خريف عام ١٩٤٤ كانت ترتبط مباشرة بالانتخابات التي سبقت حيث استحوذت مسألة الممثل الحقيقي للشعب على أهمية خاصة. إذ كان على الشيوعيين الدفاع عن أنفسهم بأنهم مجرد خدم لروسيا. وقد فعلوا ذلك من خلال حملة واسعة على صفحات جريدتهم «صوت

الشعب» في شهري تموز/يوليو وآب/أغسطس متهمين الإخوان المسلمين بأنهم في حقيقتهم يعملون سراً من أجل المصالح البريطانية[١٠].

كان ذلك الاتهام ضد الإخوان المسلمين قد شاع فى مصر في عام ١٩٤٦. فقد حدثت فى أوائل ذلك العام اضطرابات شديدة وتظاهرات ضد الاحتلال البريطاني شارك فيها الإخوان المسلمون، ولكن دون دخول التحالف المؤقت بين حزب الوفد والشيوعيين، إذ كانوا يعادون الفئتين، مما حفز أعداء الإخوان على الترويج للشائعة بأن الإخوان المسلمين يعملون لصالح البريطانيين[١١]. وساعد في ترويج تلك الشائعة أن الإمام حسن البنا كان قد اجتمع مع الضابط كلايتون في السفارة البريطانية في القاهرة، وهو ما لم ينكره الإخوان المسلمون[١٢]. إلّا أن اتهام الإخوان المسلمين جملة بأنهم عملاء سريون للاستعمار البريطاني لم يكن سوى مناوشات سياسية كلامية ليس لها أي رصيد تاريخي من الصحة[١٣].

وتصدى الإخوان المسلمون في سورية لذلك الاتهام الذى أثير مجدداً من قبل الشيوعيين أثناء انتخابات عام ١٩٤٧، وذلك بسلسلة من المقالات الصحافية الغاضبة عن «حقيقة الشيوعيين فى بلادنا»[١٤].

كانت تلك السلسلة من المقالات موجهة بشكل خاص للأوضاع السياسية الراهنة. ويتبين من خلالها بوضوح دور هذه الانتخابات في إثارة الصراع من جديد بين الإخوان المسلمين والشيوعيين. فقد وصفت المقالات المشار إليها الشيوعيين فى البلاد بأنهم عبارة عن شرذمة صغيرة استهزئ بها في الانتخابات من قبل الأمة العربية المؤمنة[١٥]، في إشارة إلى فوز الإخوان المسلمين في الانتخابات مقابل هزيمة الشيوعيين[١٦]، كما أظهر «الإخوان» أنفسهم بأنهم الممثل الحقيقي لمطالب الأمة العربية المسلمة. وليس من الصعب تفهم الدوافع من وراء التشهير بالشيوعيين على أنهم ليسوا سوى جسم صغير فى البلاد، إذ إن الإخوان المسلمين كانوا يعتقدون أن أولئك الشيوعيين يشكلون خطراً كبيراً، إذ انتمى للحزب الشيوعي في سورية ولبنان فى تلك الأثناء ما يقارب ثلاثة آلاف عضو، وكان يعتبر من أكبر الأحزاب السياسية وأكثرها تنظيماً فى العالم العربي[١٧].

وعلى الرغم من أنه يشك في صحة ما ذكر بأن أعداداً من الناخبين الشيوعيين تحولوا إلى الإخوان المسلمين، إلّا أنهم أوردوا ذلك. إذ إن تبجح الشيوعيين بأن الآلاف بل ومئات الآلاف من جماهير الأمة تقف وراءهم لم يكن سوى ادعاء، فهم فى الحقيقة ليسوا «أسياد الموقف فى المدن لدى العمال والفقراء والفلاحين والمثقفين»، إذ إن الإخوان المسلمين استطاعوا قطع الطريق عليهم. فقد فازوا فى الانتخابات «وأوصلوا إلى البرلمان أفضل ثلاثة من ناحية التربية والعلم والتقوى والأخلاق». وظهرت المنافسة بين الإخوان المسلمين والشيوعيين كأوضح ما يكون مما يلي:

«أليس من أجل العمال أن يكون الإخوان المسلمين بدلاً عن الشيوعيين وهم الذين يعملون من أجل تحرير العمال من ذل الجهل وهمّ الفقر؟ أوَليس لمصلحة الشعب أن يبذل الإخوان المسلمون أنفسهم دون كلل عوضاً عن الشيوعيين من أجل تعليم وتربية الشعب ونشر الوعي السليم؟ أليس لمصلحة الفلاح أن يسعى الإخوان المسلمون بدلاً عن الشيوعيين من أجل تربية الفلاح وتعليمه وتأمين الرعاية الصحية له والسعي من أجل تحسين مستوى معيشته؟ أوَليس أخيراً، من مصلحة الوطن أن يعمل الإخوان المسلمون عوضاً عن الشيوعيين من أجل الدفاع عنه ضد الإفرنسيين والبريطانيين والأميركيين والروس أيضاً؟»[١٨].

إلا أن الإخوان المسلمين حين قدموا أنفسهم بأنهم ممثلون عن العمال، مع ملاحظة استعمال كلمة «عمال» بالمعنى السياسي، ناقضوا مبادئهم الاجتماعية التى لا توجد بها طبقة عمال. ويبيّن النجاح النسبى الذي أحرزته تلك الدعايات، أن الحركة العمالية الناشئة في ذلك الحين لم تكن تتّسم بذلك الوضوح في ما يتعلق بكلمة (عمال)، وذلك يرجع للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة آنذاك. ويتبيّن أيضاً مدى حرص الإخوان المسلمين على كسب تأييد الطبقة التى أطلق عليها اسم (عمال) ليس فقط من تلك الدعاية، وإنما من وجود لجان العمال. فقد مكنتهم من الادعاء بأنهم الممثلون الحقيقيون للعمال.

وفي هذا الإطار أتى تصريحهم عن الادعاء بأن العمال والفلاحين ينعمون بالسعادة في روسيا، بأنه ليس سوى أكذوبة. وكما فعل ميشيل عفلق في صراعه مع الشيوعيين[١٩]

فقد اعتمد الإخوان أيضاً على كتاب أندريه جيد «عودة من الاتحاد السوفياتي»[٢٠] الذي بيّن فيه بأن الروس لا يعيشون كلهم مثل مولوتوف وستالين. بل إنهم أوردوا أندريه جيد على أنه كاتب شيوعي[٢١].

إلّا أن المسألة الاجتماعية لم تكن هي محور الصراع بين الإخوان المسلمين والشيوعيين، بل الوطنية. ومن المثير للدهشة أن العامل الديني، أي النظرة الإلحادية للشيوعيين، لم تلقى الاهتمام الذي تستحقه. فلم يتم التطرق لها بشكل مباشر سوى مرة واحدة، وذلك بغضّ النظر عن المهاترات اللغوية مثل «الأمة العربية المؤمنة» التى توحي بوجود تضارب عقائدي من ناحية المبدأ. وبما أن الإخوان المسلمين قد تم التنديد بهم لتعاونهم السري مع البريطانيين فى مصر، فقد كان عليهم اللجوء إلى العامل الوطني في دفاعهم عن أنفسهم، يتبين ذلك بوضوح من مستهل تلك المقالات: «أولئك الشيوعيون» «عبيد موسكو» «جواسيس روسيا» «ذلك الطابور الخامس الذى يريد طمس وجود هذه الأمة وتفكيك أخلاقها»[٢٢].

وبالمقابل لذلك توجد «الوطنية الحقة» للإخوان المسلمين، الذين تعرف الأمة جهادهم كما تعرف قوة دعوتهم وعدم تلطخهم بعار قومية الخونة والعمل لأجل دولة غربية.

وفي ما يتعلق بمسألة القومية، كانت هناك قضيتان تعرّض الإخوان المسلمون لهما. أولاً، أن مجلس الأمن في الأمم المتحدة كان يبحث في تلك الأثناء قضية انسحاب القوات البريطانية من وادي النيل. وأوردت إحدى المقالات أن مصطفى السباعي، بصفته رئيساً للإخوان المسلمين فى سورية قد أرسل لتوه برقية إلى الأمم المتحدة يدعو فيها إلى الانسحاب الفوري[٢٣]. كما أن الأمم المتحدة كانت ستعالج قريباً القضية الفلسطينية. وبذلك يكون قد تم التعرض لأهم القضايا، إذ إن فلسطين كانت تشكل محور النقاشات الوطنية العربية فى ذلك الحين. أما موقف الشيوعيين من تلك المسألة، فلم يكن مقبولاً لدى الكثيرين من العرب. إذ كان الاتحاد السوفياتي ينظر إلى المسألة الفلسطينية بالدرجة الأولى من منظار الإمبريالية المهيمنة في الدول الغربية. وكثيراً ما جاءت تصريحات الحزب الشيوعي السوري منطلقة من ذلك المنظور. فعلى الرغم من تنويههم «بأن المسألة الفلسطينية إنما هي مسألة العرب الوطنيين بأجمعهم» ومطالبتهم

«بمحاربة خطط التقسيم الإمبريالية، وبالاستقلال وإقامة حكومة دستورية وطنية وديموقراطية في فلسطين، ووقف الهجرة الصهيونية»[٢٤]، والحيلولة دون شراء الأراضي من قِبل الصهاينة، إلّا أنهم لم يطالبوا بأن تبقى فلسطين عربية. فبينما كانت الإمبريالية بالنسبة للشيوعيين هي العقبة الرئيسية في قضية فلسطين، نظر القوميون العرب إلى الصهاينة بأنهم الخطر الحقيقي للوطن العربي. وهكذا فقد أوردت تلك المقالات[٢٥] «بأنهم (أي الشيوعيين) لم يطالبوا، ولو لمرة واحدة بأن تكون فلسطين عربية، بل طالبوا بأن تكون مستقلة فقط ولكن لمن؟، فإن الروس يريدون منها أن تبقى حرة تخضع لنفوذهم، والأحزاب اليهودية الشيوعية يريدون تقسيم فلسطين بينهم وبين الأحزاب الشيوعية العربية. هكذا صرحوا لأكثر من مرة». وينوه المقال بذلك إلى تصريحات للشيوعيين بأنه لا توجد من ناحية المبدأ عداوة بين العرب واليهود، وبأن الصهيونية أداة الإمبريالية هي التي يجب أن تحارب وادُّعى فيما بعد، أي في عام ١٩٥٣، بأن الإمبرياليين البريطانيين والأميركيين والرجعيين من العرب والصهاينة هم الذين يعملون على استمرار العداء[٢٦]. ومن الغريب أن تلك المقالات في «المنار» لم تتعرض إلى تصريح غروميكو أمام الأمم المتحدة في ١٤ أيار/مايو ١٩٤٧ بأن قيام دولة عربية يهودية هو الحل الأمثل، وبأنه من الأفضل تقسيم فلسطين إذا اضطر الأمر[٢٧].

كان من السهل إيجاد الذرائع للتشهير بـ «الوطنية الخائنة» للشيوعيين وذلك بفضل من علاقة الحزب الشيوعي السوري بالاتحاد السوفياتي. فكثيراً ما كان يُدعى بأن التحرر من البريطانيين والفرنسيين والأميركيين لم يكن ممكناً لولا مساعدة الروس، إلّا أن ذلك هراء[٢٨]. وبعد عام واحد من ذلك الادعاء بدأت تتبدى بوادر سياسة الحياد للإخوان المسلمين التي تسعى لإيجاد توازن بين الاتحاد السوفياتي والغرب. واستهل ذلك بالتنويه إلى أنهم ما كادوا يخلصون من الإمبريالية البريطانية والفرنسية والأميركية حتى فتح الباب أمام الروس، ويبدو ذلك كمثال في دول البلقان حيث تظهر إمبريالية الروس على حقيقتها. «هل هناك دولة قويت واشتدت ليست لديها ميول إمبريالية؟ وهل أن روسيا دولة أنزلت من السماء ولا تخضع لطبائع البشر؟»[٢٩].

إن إفراد التأكيد على الجانب الوطني أثناء مجابهة الإخوان المسلمين للشيوعيين لا يعود إلى أنه استحوذ على أهمية خاصة أثناء المعركة الانتخابية، بل لاعتبارات تكتيكية. فإن التأكيد

على الجانب الوطني كان سيعود للإخوان المسلمين دون شك بعدد أكبر من المؤيدين، يتعدى مجرد الأعضاء. ثم إن الرأي كان سائداً بعدم جدية وطنية الشيوعيين. ومن خلال تلك المناورات الكلامية وطرق معالجتها، يتوضح مرة أخرى مدى تشابك فكرة القومية العربية والإسلام لدى الإخوان المسلمين، وذلك على الرغم من رفضهم للقوميين العرب.

ولم تتطرق تلك السلسلة من المقالات لإلحاد الشيوعيين إلّا مرة واحدة، وذلك في سياق الحديث عن الفئات المؤيدة لهم[٣٠]. فهناك بداية من ارتبط مباشرة أو غير مباشرة مع موسكو، أو انتمى سابقاً للشيوعية العالمية وله علاقات مع الشيوعيين في شتى أنحاء العالم. وبالإمكان التعرف على وطنية هؤلاء في السفارة الروسية في دمشق إذ تشاهدهم يختالون كأنهم من كبار موظفي السفارة، أو يتنزهون في حديقة السفارة لكنهم يتوارون إذا جاء أي مواطن سوري ليس من الشيوعيين. «إننا والأمة بأجمعها نطالب بملاحقة هؤلاء قضائياً ومنعهم من ممارسة السياسة إذا كانت الدولة تسعى حقاً للاستقلال».

أما الفئة الثانية من الشيوعيين، فهم أولئك الذين خدعوا بالنظرية الماركسية دون مقارنتها علمياً مع النظريات الأخرى. يضاف إلى ذلك أنهم أغلقوا أعينهم عن عدم صلاحية النظرية التي جاء بها ماركس للتطبيق، يؤكد ذلك النزاع القائم بين ستالين وتروتسكي، وأن الاتحاد السوفياتي غيّر دستوره أربع مرات مبتعداً عن الماركسية. كما أن أولئك الناس يجهلون ما قدمه الإسلام لحل المشاكل الاقتصادية.

يضاف إلى ذلك وجود من يميلون إلى الكفر، ويجدون بالتالي ملاذاً لهم وسنداً في مادية العقيدة الشيوعية. وقد تقلصت المثل الأخلاقية لديهم لتنحصر اهتماماتهم بالأمور المادية مثل الرغيف والكساء والأحذية.

وتمت أيضاً إدانة إلحاد ومادّية الشيوعية التي نوه السياق لها بازدراء. وأيد الإخوان المسلمون الاتهام القديم القائل بأن الشيوعيين مفسدون للأخلاق.

أما في ما يتعلق بالفئة الرابعة من مؤيدي الشيوعية، فقد تطرق «الإخوان» إلى الناحية الاجتماعية. فهم (مؤيدو الشيوعية) أولئك الذين عانوا في المجتمع من الفقر والظلم.

إنهم يندفعون وراء كل دعوة قوية تعد بإنقاذهم. إلّا أن الإخوان المسلمين والنقابات ظفروا بتأييد أكبر من هؤلاء لأنهم يتحلون بوطنية حقة. ولما شعر الشيوعيون بذلك بدأوا بالتسلل إلى تلك النقابات «للإساءة لعملها وزرع الفرقة بين أعضائها». ويبين ذلك مرة أخرى النزعة الملحة للإخوان المسلمين إلى إظهار أنفسهم بأنهم المدافع الأفضل عن حقوق الفقراء.

وقد أدت تلك السلسلة من المقالات الصحافية الغاضبة ضد الشيوعيين، التي أبرزت أهم نقاطها، إلى زيادة حدة التوتر بينهم وبين الإخوان المسلمين، مما أدى مجدداً إلى إثارة اضطرابات في حمص في نهاية آب/أغسطس وأوائل أيلول/سبتمبر ١٩٤٧. ولم توضح جريدة المنار بشكل كاف أسباب ومجريات تلك الاضطرابات. فقد أفادت الصحيفة بتاريخ ٣١ آب/أغسطس عن فتنة آثارها الشيوعيون إثر محاضرة ألقاها مصطفى السباعي في نادي الثقافة للإخوان المسلمين في حمص، تحدث فيها عن الشيوعيين وعن «الصفعة» التي نالوها أثناء الانتخابات وعن وطنيتهم الخادعة. وأثار ذلك اللقاء ذكرى «شهداء» الاضطرابات بين الإخوان المسلمين والشيوعيين في عام ١٩٤٤، وخرجت إثر ذلك اللقاء مظاهرة شعبية. وفي صباح اليوم التالي قيل بأن الشيوعيين تعرضوا بالشتم للشيخ صالح الملوحي أثناء توجهه إلى المسجد[٣١]. أعقب ذلك بعدة أيام مقالات تتحدث عن اعتداءات على أعضاء من الإخوان المسلمين، منهم أحد أفراد عائلة السباعي، وعن اشتباكات في بعض المقاهي[٣٢]؟

ويبدو أن حدة الاضطرابات كانت شديدة. فقد أفادت جريدة المنار في ١ أيلول/ سبتمبر، بأن المدينة بأجمعها قد أعلنت الإضراب العام وبأن مصطفى السباعي تفقد الأسواق لإقناع التجار بفتح متاجرهم. ووصلت أخبار تلك الاضطرابات إلى حسن البنا، الذي أبرق إلى حمص «نأسف للاعتداءات على الإخوان المسلمين ونرجو إفادتنا بالتفاصيل لطمأنة قلوبنا»[٣٣].

وفي خطاب مفتوح للإخوان المسلمين، تجددت الاتهامات ضد الشيوعيين التي كانت قد وردت في سلسلة المقالات، وتطرق الإخوان، بالإضافة إلى ذلك، لمسألة سورية الكبرى، التي استقطبت آنذاك قدراً كبيراً من الاهتمام. فقد أثار الشيوعيون البلبلة في

هذه الظروف بالذات، بينما تقف البلاد متصدية لمشروع سورية الكبرى الذي يخدم مصالح الاستعمار. لقد هوجم الإخوان المسلمون لأنهم يحاربون مشروع سورية الكبرى لدوافع وطنية حقة، أما هم فيرفضونه خدمة لمصلحة روسيا[٣٤].

وعلى الرغم من أن المعلومات التي أوردتها جريدة المنار تعبر عن وجهة نظر واحدة، إلا أنه يبدو أن الإخوان المسلمين في صراعهم مع الشيوعيين كانوا يأملون بمساندة فئات كبيرة من الشعب. وأرسل أعيان حمص في بداية الاضطرابات برقيات للمسؤولين في دمشق، وتوجهت عدة وفود لمقابلة محافظ مدينة حمص[٣٥]. أما الوفد الأول فكان يمثل الإخوان المسلمين بقيادة مصطفى السباعي، تبع ذلك وفد من العلماء يمثله مفتي مدينة حمص الذي أشار إلى أن الشيوعيين يخالفون عقائد الأمة وآدابها وأخلاقها. ونوه الوفد المؤلف من تجار المدينة ووجهائها بتأثير تلك الاضطرابات على الأعمال. أما الوفد الرابع فكان من العمال. وقد احتج على الشيوعيين «لاستغلالهم اسم العمال بينما هم في الحقيقة في حرب آثمة على العمال». وطالب وفد «شباب الأحياء» بالحفاظ على شرف الأمة. وفي اليوم التالي نشرت جريدة المنار ما مفاده بأن تجار مدينة حمص طالبوا باتخاذ إجراءات ضد الشيوعيين[٣٦]. أعقب ذلك بعد أسبوعين، مطلب مماثل من «أوعياء حمص»[٣٧]:

«١- منع إدخال جريدة «صوت الشعب» إلى سورية، إذ إنها السبب المباشر لإثارة الفوضى والاضطرابات، لأنها تشيع الأكاذيب والروايات المختلقة، وتؤجج النفوس وتتخطى التقاليد والآداب الحميدة.

٢- منع جميع نشاطات تلك المجموعة طالما سمح لها بتشكيل حزب مصرح به.

٣- إدانة قادتهم بمقتضى قانون المحافظة على الاستقلال.

٤- معاقبة المعتدين والمجرمين منهم، ممن تسببوا في إثارة الأحداث الإجرامية الأخيرة.

٥- فصل (يعني ذلك: من الوظائف العامة) كل من يثبت ارتباطه وتعاونه مع تلك الفئة، ويخص منهم أولئك الذين يقومون بتدريس وتربية أبناء الأمة، وذلك من أجل عدم تلويث جهاز الدولة وللمحافظة على عقائد الأمة وآدابها وأخلاقها.

إننا نحن الفئة المستنيرة الواعية والمخلصة، لنرجو من الحكومة استخدام مكانتها وقوتها لتأديب أولئك الخونة وذلك بالنظر لمصلحة الأمة والمحافظة على استقلالها».

ومن السهل الاستنتاج بأن ذلك الالتماس يطابق آراء الإخوان المسلمين كلية، بل إنه في الغالب بإيحاء منهم، يدل على ذلك أن العريضة نشرت بكاملها مع جميع التوقيعات في جريدة المنار. ومما لا شك فيه فإن جريدة المنار كانت ترغب بتكريس الانطباع بأن الشعب بشتى فئاته يساندها في صراعها مع الشيوعية، وذلك من خلال تقارير وتصريحات تتوافق مع سياستها.

يضاف إلى ذلك أن الصراع بين الشيوعيين والإخوان المسلمين كان له بعد نظري. إذ تشير إحدى المقالات التي جاءت في المنار أثناء المناوشات في حمص، إلى رغبة الإخوان المسلمين بإثبات صلاحية تعاليم الإسلام الاقتصادية والاجتماعية أمام الشيوعية. فقد ذكر المقال الذي تم التنويه إليه سابقاً، أن الإسلام يقدر قيمة العمل بعكس ما تروجه الصوفية. وأن العلاقة بين العامل ورب العمل في صدر الإسلام كانت أفضل مما هي عليه الآن، لأن الأوائل كانوا أقرب إلى روح الإسلام مما هم عليه الآن. إلّا أن ذلك التصريح لا يخرج من ناحية المضمون عن كونه طمأنة من خلال التأكيد على المثل الإسلامية السابقة، ويشير أيضاً إلى الاعتقاد الراسخ بأن نظام الإسلام يشمل الاقتصاد والاجتماع وأن بإمكانه أن يقدم حلولاً للمشاكل المعاصرة بشكل أفضل من النظام الشيوعي. يضاف إلى ذلك أن تلك السلسلة من المقالات المعادية للشيوعيين داخل الوطن، تضمنت ما يفيد بأن بعض مؤيدي الحزب الشيوعي لا علم لهم بالحلول التي قدمها الإسلام للمشاكل الاقتصادية.

إلا أن بوادر الإعلان عن لوائح منظمة لتعاليم الإسلام الاقتصادية والاجتماعية لم تظهر إلّا في فترة لاحقة، وذلك على الرغم من الادعاء بوجودها. فبعد مضي ما يقارب السنة على المصادمات في مدينة حمص في عام ١٩٤٧، أوردت المنار أن العمل ما زال جارياً من أجل إتمام نظرية الإسلام الاقتصادية، إلّا أنه بدأ يتوضح بأن أساسياتها لا تتشابه مع أي من النظامين الشيوعي أو الرأسمالي. ومضى عام آخر، أي حتى شتاء عام

١٩٤٩، حين أعلن الإخوان المسلمون عن تبنيهم لاشتراكية الإسلام، وذلك من خلال تأسيس الجبهة الإسلامية الاشتراكية. ومنذ ذلك الحين على وجه التقريب بدأت تتبدى ملامح تعاليم اقتصادية منظمة تتوافق مع مبادئ الإسلام.

ومما لا شك فيه أن الصراع مع الشيوعيين قد أفاد في الإعلان عن نظام اقتصادي إسلامي خاص، الذي هو اشتراكية الإسلام. إلّا أنه من الخطأ الاعتقاد بأن منافسة الشيوعيين كان العامل الوحيد الذي أدى إلى إعلان اشتراكية الإسلام. إذ إن ذلك كان يتماشى إلى درجة كبيرة مع تطلعات الطبقة الصاعدة من صغار الكسبة، التي كانت تخشى من الرأسمالية الممثلة برؤوس الأموال الأجنبية والتفوق الاقتصادي للدول الرأسمالية.

وتبين تلك المناظرات الكلامية للإخوان المسلمين أيضاً، وذلك في ما يتعلق بأحداث حمص، أن الصدام مع الشيوعيين لم يكن بحاجة لأسباب تتعلق بنظرية اجتماعية أو اقتصادية خاصة. إذ إن اليقين العقائدي بأفضلية الإسلام، مرتبطاً بالتركيز على حقبات محددة في التاريخ أو مواطن القوى في الدين، كان أشد تأثيراً من ذلك. أما في ما يتعلق بالمناوشات السياسية، فإن القضية الوطنية كانت بمثابة العامل الرئيسي.

هوامش الفصل الرابع

(١) MITCHELL, 39.

(٢) SEALE 162.

(٣) قلل الحزب الشيوعي في سورية من قيمة سلخ لواء الاسكندرون في عام ١٩٣٩ بأن ذلك ليس من صنع فرنسا وإنما «حفنة من الدبلوماسين الفرنسيين» . (SULAIMAN 82)؛ انظر أيضاً SEALE, 150

(٤) RODINSON, 436.

(٥) BSM DAMASCUS TO FO 18.12.44, FO 684-14-28.

(٦) POLITICALSUMMARY FO 371-31479, DECEMBER 23.1942 WEEKLY.

(٧) هو الشيخ محمد طيب الأتاسي، مفتي مدينة حمص فيما بعد (المترجم).

(٨) هكذا **المنار**، ١٩٤٧/٩/١.

(٩) WEEKLY POLITICAL SUMMARY, SEPTEMBER 27.1944, FO 60304-173; WEEKLY POLITICAL SUMMARY, NOVEMBER 8.1944, FO 371-40306-6408, and September 27-19 1944, 371-403-408.

(١٠) أغواني، ٥٣.

(١١) MITCELL, 43.

(١٢) محادثة مع زهير الشاويش في ١٩٧٤/١٠/١٤.

(١٣) يبدو أن أنور عبد الملك هو الذى سعى للإيحاء بذلك الاتهام. فقد أورد تحت عنوان «الإخوان المسلمون والإمبرياليه» ما يلي: «فقد استعرضت منشورات حسن البنا لتلك الفترة ومقالات الدعوة للتحليل من قبل محمد حسين المتحدث الرسمي عن دار الأبحاث العلمية، وذلك فى كتابه «الإخوان المسلمون فى الميزان»، الذى صدر في عام ١٩٤٥ وهو مفقود في أيامنا هذه، إلّا أنه يتضمن ملفاً يقبل التحدي: إن هذه الجمعيه السرية القوية، التي تربط مؤسسها علاقات مع الضابط كلايتون، مستشار السفارة البريطانية فى القاهرة لمنطقة الشرق الأوسط، لم تفعل أي شيء ضد المحتلين، بل على النقيض من ذلك فإن دعاياتها وتحركاتها ضد الجبهة الوطنيه كانت حادة جداً». إلّا أن الإخوان المسلمين تحركوا (حسب «ميتشل» MITCHELL 43) ضد قوات الاحتلال، وعثر أيضاً على ذلك الكتاب «المفقود» لمحمد حسن أحمد (اسم غير صحيح) «الإخوان المسلمون فى الميزان» (صدر عام ١٩٤٧- ١٩٤٨ تقريباً). ويشير «ميتشل» لأحداث أوائل عام ١٩٤٦ وكذلك إلى الاتهامات التى وجهها ذلك الكاتب للإخوان المسلمين (مما يدل على أن الكتاب قد صدر بعد عام ١٩٤٥) قائلاً (صفحة ٤٤ حسب ١٥) : «إن أولئك الذين حاربوا الإخوان المسلمين فى تلك الفتره باتهامهم بأنهم خونة للحركة الوطنية يجدون صعوبة في تفسير مشاركة الإخوان المسلمين فى تلك الموقعه وفى مناسبات دمويه أخرى فى تلك الفترة».

(١٤) **المنار**، ١٩٤٧/٦/١٠.

(١٥) **المنار**، ١٩٤٧/٨/١٠.

(١٦) انظر RODINSON 506

(١٧) LAQUEUR, 151.

(١٨) **المنار**، ١٩٤٧/٨/١٠.

(١٩) SEALE, 150.

(٢٠) Retour de l USSR.
(٢١) المنار، ١٩٤٧/٨/١٤.
(٢٢) المنار، ١٩٤٧/٨/١٠.
(٢٣) المنار، ١٩٤٧/٨/١١.
(٢٤) دروزة، ٢٩٨
(٢٥) المنار، ١٩٤٧/٨/٢٥.
(٢٦) أنظر مثلا دروزة ٢٨٧
(٢٧) أغواني ٣٩
(٢٨) المنار، ١٩٤٧/٨/١٥.
(٢٩) المنار، ١٩٤٧/٨/١٤.
(٣٠) المنار، ١٩٤٧/٨/١٢.
(٣١) المنار، ١٩٤٧/٧/١.
(٣٢) المنار، ١٩٤٧/٩/٤.
(٣٣) المنار، ١٩٤٧/٩/٥.
(٣٤) المنار، ١٩٤٧/٩/١.
(٣٥) المنار، ١٩٤٧/٩/١.
(٣٦) المنار، ١٩٤٧/٩/٢.
(٣٧) المنار، ١٩٤٧/٩/١٨.

٥

رفض مشروع سورية الكبرى

اتخذ الإخوان المسلمون موقفاً واضحاً معارضاً لسياسة الحكومة الداخلية، ولكنه توحد إزاء إحدى القضايا الخارجية، ألا وهو مشروع سورية الكبرى.

وكان لا بد أن يؤدي تقسيم الدول العربية التي كانت تتبع للأمبراطورية العثمانية سابقاً من قبل دول الانتداب، إلى محاولات لإعادة توحيد البلاد، وذلك في فترة بلغت فيها الحركة الوطنية ذروتها. يضاف إلى ذلك مطالبة أبناء الحسين شريف مكة، فيصل وعبد الله، بالعرش. فبعد إخراج الإفرنسيين لفيصل من دمشق في عام ١٩٢٠، تولى عرش بغداد الذي كان مقرراً لأخيه عبد الله، والذي عين بدوره أميراً على شرق الأردن.

وهكذا فقد بقي الأمل بحكم سورية حلماً بالنسبة للاثنين. إلّا أن ذلك كان بمثابة النواة لمشروع سورية الكبرى للأمير عبد الله، الذي أراد ضم كل من شرق الأردن ولبنان وسورية من ناحية، أو لخطة اتحاد دول الهلال الخصيب التي تبعت ذلك، والتي وجدت في تولي فيصل لحكم سورية في فترة سابقة مبرراً لها[١].

واستحوذت الفكرتان في أوائل الأربعينيات مرة أخرى على ثقل سياسي. فقد تقدم

رئيس الوزراء العراقي المخضرم نوري السعيد بخطة تتألف من مرحلتين لتوحيد دول الهلال الخصيب. واقترحت تلك الخطة الابتداء بضم دول سورية الكبرى (التي هي الأردن وفلسطين ولبنان وسورية)، يتبع ذلك لاحقاً ضم سورية الكبرى إلى العراق وذلك بشكل اتحاد عربي يمكن أن تنضم إليه فيما بعد بقية الدول العربية. أما الأمير عبد الله فكان يهدف بالدرجة الأولى لسورية الكبرى وبخاصة إلى دمج سورية والأردن.

وقد أوضح «سيل» (SEALE) بأن مشروعي دول الهلال الخصيب وسورية الكبرى، كانا سيبوءان بالفشل منذ البداية. إلّا أن ذلك لا يعني بأن تلك المخططات لم يكن لها أي تأثير على السياسة الداخلية للدول العربية بشكل عام وعلى السياسة السورية بشكل خاص، فإن انقلابات سورية العسكرية عام ١٩٤٩ كانت مرتبطة مع تلك المحاولات من أجل الوحدة.

ويعود أحد أسباب فشل مخططات الوحدة، سواء مشروع الهلال الخصيب أم سورية الكبرى، إلى أن الكثيرين من الوطنيين العرب كانوا ينظرون إلى العائلة الهاشمية، التي عادت إلى اعتلاء عرش العراق بمساعدة من القوات البريطانية إثر ثورة رشيد علي الكيلاني عام ١٩٤٩، على أنها تخضع بشدة للنفوذ البريطاني، مما يجعل من العسير التصديق بأنها تسعى من أجل إيجاد وحدة عربية حرة لا تخضع للنفوذ الأجنبي.

وأما السبب الآخر في فشل تلك المخططات فيعود إلى تأسيس الجامعة العربية في عام ١٩٤٥، إذ بدأت مصر إثر ذلك بلعب دور هام في سياسات الدول العربية. أما الأمير عبدالله، فقد نظر إلى تأسيس الجامعة العربية على أنه مناورة منتنة من قبل زعيم حزب الوفد المصري، مصطفى النحاس باشا، لتقويض سياسة سورية الكبرى التي يدعو لها[٢]. ويتعارض البند (٨) للجامعة العربية بشكل خاص مع خطط سورية الكبرى، فقد نص بأنه: «على كل دولة من الدول الأعضاء احترام الأنظمة القائمة في دول الأعضاء الأخرى، واعتبارها من الأمور الداخلية الخاصة بتلك الدول. كما تتعهد كل على حدة، بعدم القيام بأي تحركات تهدف إلى تغيير النظم القائمة في تلك الدول»[٣]. وبما أن إمارة شرق الأردن كانت ملكية بينما سورية جمهورية، لذا فمن

الممكن اعتبار مشروع سورية الكبرى الذي كان الأمير عبدالله يسعى له، بأنه محاولة من أجل تغيير نظام قائم.

وأكد ذلك إعلان شرق الأردن في ٢٥ آذار/مارس ١٩٤٦ بأنها مملكة مع منحها قدراً كبيراً من الحرية الذاتية، وذلك بموجب المعاهدة البريطانية ـ الأردنية بتاريخ ٢٢ آذار/مارس ١٩٤٦، إلّا أن القوميين العرب ظلوا ينظرون إليها على أنها تخضع للنفوذ البريطاني إلى حد كبير. وفي كلمة العرش بمناسبة افتتاح البرلمان، صرح الملك عبد الله بأن سورية الكبرى ما تزال هي الهدف الرئيسي لسياسة شرق الأردن الخارجية[٤]. وقد قوبل ذلك، إضافة إلى التحركات الدبلوماسية اللاحقة التي تتعلق بمشروع سورية الكبرى، بمعارضة الحكومات السورية واللبنانية.

ودعا الملك عبدالله في أوائل آب/أغسطس ١٩٤٧ «جميع الأقاليم السورية» إلى عمان لمناقشة مخططات الوحدة[٥]. وأعقب ذلك في ٢٧ آب/أغسطس تصريح مشترك من قبل رئيسي وزراء سورية ولبنان في بيت الدين يبديان معارضتهما لمشروع سورية الكبرى[٦]. وقوبل مشروع الملك عبدالله بالرفض من المملكة العربية السعودية ومصر[٧]، وكذلك من الهيئة العربية العليا ممثلة بمفتي القدس الحاج أمين الحسيني[٨].

وأرسلت البرقيات من قبل النواب ومختلف الجمعيات إلى الحكومة السورية تؤيد موقفها في رفض مشروع سورية الكبرى[٩]. ويمكن تلخيص أسباب عدم الموافقة من خلال التصريحات الرسمية وبرقيات التأييد كما يلي: فإن تحقيق مشروع سورية الكبرى يعني بالدرجة الأولى التعدي على البند رقم ٨ من اتفاق الجامعة العربية ويعتبر بالتالي تدخلاً في نظام الدولة السورية. وثانياً فإن الأردن لا يعتبر قد نال حريته حقاً وذلك بسبب المعاهدة البريطانية ـ الأردنية، لذا فإن الوحدة هي في الحقيقة إخلال بالاستقلال الذي توصلت إليه سورية منذ فترة قصيرة.

وكان للمسألة الفلسطينية أيضاً دور في ذلك. فقد حاول المؤرخ المجهول في مستهل مقالته، والذي تطرق لوصف السنوات الأربع الأولى من حكم شكري القوتلي بالمديح والثناء (١٧ آب/أغسطس ١٩٤٣ حتى ١٧ آب/أغسطس ١٩٤٧)، أن يبين للقارئ

الأوضاع السياسية التي كانت سائدة ومضاعفات مشروع سورية الكبرى للملك عبدالله. فيشير إلى أن الجامعة العربية «تخوض حالياً» أقسى اختباراتها أمام الأمم المتحدة من أجل معالجة قضية فلسطين مما يتطلب تكاتفها. لذا فإن إعادة طرح مشروع سورية الكبرى الذي رفض سابقاً، في هذه الفترة بالذات، ستؤثر على وحدة الصف وتزيد بالتالي من خطر تقسيم فلسطين. ويستطرد الكاتب متسائلاً: فإذا تم تقسيم فلسطين حقاً «فأي مصير ينتظر حينئذ الجزء العربي؟»، متهماً الأمير عبد الله في الوقت ذاته بأنه يؤيد التقسيم، آملاً بأن يوكل حكم القسم العربي له[١٠].

يضاف إلى ذلك أن مفتي القدس، تؤيده في ذلك الاتحادات الإسلامية، لم يكن يحبذ قيام دولة عربية في فلسطين تحت حكم الملك عبدالله. وتوجد أربع برقيات لاتحادات إسلامية في حيفا، إحداها من الإخوان المسلمين، تعرب بها عن تأييدها لتصريح الهيئة العربية العليا وتشير إلى مشروع سورية الكبرى بأنه سبيل لتقسيم فلسطين[١١].

ثم إن «مذكرة من الإخوان المسلمين في سورية بتاريخ ٥ أيلول/سبتمبر ١٩٤٧ وموجهة إلى رئيس الجمهورية ورئيس وزراء سورية الكبرى الملك عبد الله في الأردن» (انظر الملحق رقم ٢) لا تخرج في مجملها عن الإطار الذي ذكر آنفاً بخصوص مشروع سورية الكبرى.

ويجدر بالذكر أنه كان من الضروري إيجاد مبررات لرفض مشروع سورية الكبرى دون التعرض لشبهة معارضة الوحدة العربية. لذا كان على الإخوان المسلمين مقارنة مشروع الملك عبد الله لسورية الكبرى مع سورية الطبيعية التي هي سورية الجغرافية. إذ إن مشروع سورية الكبرى لا يحقق طموحات السوريين لأنه لا يشمل جبال طوروس كما أنه لا يشمل اللاذقية وأنطاكيا، ولا يشمل لبنان أو المناطق الفلسطينية «التي تريد بريطانيا إهداءها لليهود» (البند رقم ١).

وتعرض النقاش أيضاً إلى أن مشروع سورية الكبرى ليس فقط تشويهاً لسورية الطبيعية، بل أنه يخضع أيضاً لنفوذ الإمبريالية البريطانية بسبب المعاهدة البريطانية ـ الأردنية. لذا فمن الأفضل الإبقاء على سورية الصغرى من أجل المحافظة على الاستقلال الكامل. يضاف إلى ذلك أن سورية الصغرى هي جمهورية بينما الأردن ملكية وراثية، لذا فإن

الرأي القائل بأن مشروع سورية الكبرى يحقق آمال الشعب إنما هو مغاير للواقع (البند رقم ٢).

ووردت وجهة النظر تلك في البند رقم ٣ من المذكرة وكذلك في رقم ٥ مع عرض للخلفية التاريخية. ففي العهد العثماني كانت منطقة شرق الأردن تتبع لولاية سورية، لذا فإن منطق التاريخ يقتضي بأن تنضم شرق الأردن إلى سورية الحالية. وليس من المنطق أيضاً مطالبة دولة لديها برلمان منتخب من قبل الشعب أن تنقاد لأهواء دولة صغيرة.

أما البند رقم ٦ فيستشهد بضمانات المحافظة على الحدود الحالية للدول العربية حسب بروتوكولات الإسكندرية (عام ١٩٤٤) حيث اقترح تأسيس جامعة الدول العربية. وينوه إلى أن مشروع سورية الكبرى وما سيتبع ذلك من بلبلة سياسية سيكون ضاراً للغاية، وذلك في إشارة للمسألة الفلسطينية والوضع المتأزم للقضية العربية. إذ إن التخلي عن جزء من فلسطين كي يخضع لحكم البريطانيين واليهود، كما يخطط لذلك الملك عبدالله[١٢]، سيعود «بضرر دائم للقضية الفلسطينية» (البند رقم ٤).

أما بالنسبة لحل المشاكل الحالية للعرب وعلى رأسها قضية فلسطين، فإن مشروع سورية الكبرى لا يشكل سوى عائق لذلك لأنه يؤدي إلى الانقسام والفتنة داخل جامعة الدول العربية. ولن يفيد ذلك سوى الأعداء، أي الإمبرياليين بشكل عام والصهيونية بشكل خاص.

إن الحجج التي قدمها الإخوان المسلمون في تلك المذكرة تنحصر في مجال وطني عربي بحت. أما الوحدة الإسلامية فلم يرد ذكرها قط، وليس ذلك مستغرباً من قبل الإخوان المسلمين بالذات. إذ إنهم كيّفوا أنفسهم طبقاً للأوضاع السياسية السائدة حينها. أما من ناحية المحتوى فلم تتضمن المذكرة أية إشارة يمكن أن تدل بأنها صادرة عن الإخوان المسلمين.

كذلك تم التمسك بالوحدة العربية من أجل توحيد الدول العربية القائمة في ذلك الحين، على الرغم من أن ذلك الهدف يبدو خيالياً. فقد كيف الإخوان المسلمون

أنفسهم ـ كما ذكرنا آنفاً ـ في تلك المذكرة طبقاً للاتجاهات والآراء السياسية السائدة في ذلك الحين.

أما السبب الأساسي في رفض الإخوان المسلمين لمشروع سورية الكبرى فيعود كما يبدو لخوفهم من فقدان النظام الجمهوري، الذي مكنهم من التوصل إلى مراكز فاعلة ومؤثرة في سياسة سورية الداخلية أثناء الانتخابات الأخيرة. ويعود السبب الآخر لخشيتهم من تزايد النفوذ البريطاني والتفريط بالاستقلال الذي تم الحصول عليه حديثاً ولم يشمل سائر العالم العربي بعد، إذ كان ما زال مهدداً نظراً للمشكلة الفلسطينية. وتطلّب كل ذلك محاربة مشروع سورية الكبرى. لذا فإن المذكرة هي بمثابة تأييد واضح للاستقلال والنظام الجمهوري في سورية الصغرى.

ومن الجدير بالذكر أن الإخوان المسلمين اتخذوا موقفاً موالياً لمفتي القدس في مطالبه المتعلقة بالمسألة الفلسطينية، وبالتالي معارضاً للملك عبدالله. وظهر ذلك التحيز واضحاً أثناء الحرب الفلسطينية.

ويحتمل أيضاً أن ارتباط الإخوان المسلمين بمصر، التي كانت تخشى من تقلص نفوذها في العالم العربي في حال تحقيق مشروع سورية الكبرى، كان أيضاً من الأسباب التي أدت إلى رفض مشروع سورية الكبرى. إلّا أنه لا توجد أدلة واضحة تؤيد هذا الاحتمال.

إلا أن الشدة التي ندد بها الإخوان المسلمون في سورية بمشروع سورية الكبرى، الذي قوبل أيضاً بالرفض من الحكومة السورية ومن عدد غير ضئيل من أعضاء البرلمان، لا يمكن فهمها إلّا إذا تذكرنا أن مشروع سورية الكبرى ومشروع توحيد دول الهلال الخصيب قد أديا إلى زعزعة السياسة الداخلية للدول العربية بشدة مما أعطاهما أهمية في حقل السياسة الواقعي، وذلك على الرغم من أن تحقيق تلك المخططات في عالم الواقع كان يبدو خيالياً منذ بداية الأمر. وهكذا فإن الانقلابات العسكرية في سورية في عام ١٩٤٩ ارتبطت بمسألة تلك الاتحادات، سواء مع الأردن أو مع العراق. أما الطائفة الدرزية في جنوب سورية فكانت ذات ميول هاشمية منذ أمد طويل. فقد طلب سلطان الأطرش، زعيم الطائفة الدرزية في سورية، في عام ١٩٤٧ من الملك عبد الله

الدخول إلى سورية، إلّا أن تلك المخططات باءت بالفشل[١٣]. ويبدو أن شكري القوتلي كان لديه من الأسباب التي تكفي وتجعله يخشى انتهاء حكمه بانقلاب تحت تأثير مشروع سورية الكبرى[١٤].

هوامش الفصل الخامس

(١) انظر SEALE, 6
(٢) SEALE, 13.
(٣) Hurrewiz, 247.
(٤) انظر مقتطفات من خطبة العرش عند «خليل» ص ٢٣.
(٥) SEALE 13, ANONYM 17 AUG 325.
(٦) ANONYM, 17 AUG, 329.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٣، ٣٣٥.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.
(٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٨ إلى ٣٤٥.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.
(١٢) SEALE, 12.
(١٣) وردت حسب ١٢. SEALE 14
(١٤) انظر القاوقجي، الجزء الثاني، ص ١٣٧.

٦

فلسطين

أ ـ قرار التقسيم

يتبين مدى تأثير المسألة الفلسطينية على منهج التفكير السياسي للإخوان المسلمين في الفترة التي سبقت قرار تقسيم فلسطين من قبل الأمم المتحدة في ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٧، في طريقة معالجتهم لمشروع سورية الكبرى. وبالإضافة إلى ذلك فقد استحوذت المسألة الفلسطينية على حيز هام أثناء مناوشاتهم مع الشيوعيين.

إن قرار التقسيم من قبل الأمم المتحدة وما تبع ذلك من تأسيس دولة إسرائيل، إضافة إلى هزيمة العرب في الحرب العربية ـ الإسرائيلية الأولى عام ١٩٤٨، كانت له أبعاد دائمة ليس فقط لدى الإخوان المسلمين ولكن أيضاً لدى العرب أجمعين. ولا تكمن المشكلة في فقدان مناطق من الأرض تعتبر، بحق، من وجهة النظر العربية خاصة بهم، بل الأهم من ذلك هو أن فقدان فلسطين يعني أيضاً فقداناً للكرامة وهزة نفسية عنيفة، يظهر ذلك واضحاً من خلال معالجة الإخوان المسلمين لتلك المسألة. فبعد محاولات استمرت لأكثر من قرن من الصراع مع الإمبريالية برزت تلك المعادلة الصعبة من التوفيق مع الثقافة والمدنية الجديدة، والإخوان المسلمون بالذات هم بمثابة شاهد على ذلك، فلا يمكن مقاربة تلك الجريمة الجديدة من قبل الإمبريالية إلّا بمقارنتها مع الغزوات

الصليبية سابقاً. ولقد تحولت المسألة الفلسطينية منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا في مجال السياسة الواقعية إلى صدمة، وكونت المحور الأساسي لمشاكل المنطقة وأهم مشاكل السياسة العالمية. كما أن الكثير من وجهات نظر العرب في أيامنا هذه، كان الإخوان المسلمون قد نوهوا بها في العامين ١٩٤٧/١٩٤٨، سواء بالتلميح أو بالتصريح.

وتنامت المسألة الفلسطينية في نهاية صيف عام ١٩٤٧ لتشكل محور تفكير الإخوان المسلمين السياسي. فبعد أن تنازلت بريطانيا في شباط/فبراير من العام ذاته عن انتدابها في فلسطين للأمم المتحدة، تقدمت اللجنة الخاصة المنتدبة من قبل الأمم المتحدة إلى فلسطين (UNSCOP) في ٣١ آب/أغسطس بتقريرها الذي نص على تقسيم فلسطين إلى قسمين واحد يهودي وآخر عربي مع المحافظة على الوحدة الاقتصادية[١].

إن طريقة تفاعل الإخوان المسلمين مع اقتراح التقسيم تشير بوضوح إلى إجابتهم في ما بعد على قرار التقسيم، التي انبثقت عن اعتقاد راسخ بأن فلسطين لا يمكن إنقاذها إلّا بقوة السلاح. ويلاحظ وجود تعاون وطيد بين الإخوان المسلمين في سورية ومصر في ما يتعلق بهذه القضية. يضاف إلى ذلك أن الفئتين كانتا على اتصال وثيق مع الهيئة العربية العليا التابعة لمفتي القدس، الذي ندد بدوره، مباشرة بقرار التقسيم[٢]. أما بالنسبة للإخوان المسلمين في مصر، فكان قد تبين لهم بأن الغالبية العظمى من أعضاء مجلس الأمم المتحدة قد أقرت بالفعل قرار التقسيم[٣].

أما مصطفى السباعي فقد وجد أنه لا بديل عن الإجابة إلا بالسلاح. لذا فقد طالب الزعماء العرب باستبدال سياسة المؤتمرات العديمة الفائدة بالأفعال[٤]. إذاً فإن الانتقادات ضد المواقف المتأرجحة من قبل السياسيين في مسألة فلسطين كانت موجودة منذ ذلك الحين. أما من ناحية السياسة الفعلية، فإن مصطفى السباعي كان يعني من ذلك: أ - إدخال التجنيد الإجباري، والذي كان قد طالب به محمد المبارك في البرلمان[٥] وتسليح الجيوش، وب - إعادة النظر في العلاقات الاقتصادية مع الدول المضطهدة، أي الدول العظمى. أما أهم واجبات الشعب فهي الاستعداد للقتال «فإن لغة القوة هي لغة السلاح، وتلك هي اللغة التي يتكلمها ستالين وترومان وأتلي»[٦]. أما أهم الأسلحة التي

هي فوق كل سلاح، فهو الإيمان والتصميم والرجولة والوطنية. ويتبين من مقالة مصطفى السباعي تلك، أن القضية الفلسطينية هي مشكلة الدول العظمى، وتشير أيضاً إلى خيبة الأمل من هيئة الأمم التي تأسست حديثاً. إن اقتراح اللجنة المشكلة من مجلس الأمن لمشكلة فلسطين UNSCOP لم تدهش إلّا أولئك الذين يظنون خيراً في الاتحادات العالمية ولا يدركون الدوافع الحقيقية للدول العظمى.

وبالمقابل لاجتماع زعماء العرب، نظم الإخوان المسلمون اجتماعاً خاصاً بهم، أي أنهم نظموا احتفالاً شعبياً يوم الجمعة في ١٢ أيلول/سبتمبر في المسجد الأموي في دمشق، أقسم فيه الحاضرون على «الميثاق الوطني الكبير». إن ذلك الاتفاق الذي تكرر ذكره مراراً فيما بعد وسمي «الميثاق الوطني» يعدد المطالب السياسية للإخوان المسلمون في ما يتعلق بالمسألة الفلسطينية:

١ ـ المطالبة بإقامة دولة عربية مستقلة في فلسطين ومحاربة الخطة التي تدعو للتقسيم أو الإخلال بالحكم العربي في فلسطين.

٢ ـ إن جميع اليهود الذين هاجروا بعد الحرب العالمية الثانية بناء على تصريح بلفور، هم غرباء عن فلسطين ومطالبون بالعودة إلى بلادهم، وعليهم إعادة أراضيهم وممتلكاتهم إلى العرب.

٣ ـ يعلن الميثاق عن فقدان ثقة العرب بعدالة الدول الغربية، وبأن عليهم الاعتماد على أنفسهم في سبيل تحرير دولة فلسطين.

٤ ـ التعهد بمحاربة كل دولة تساند العدو الصهيوني بغض النظر عن الطرق التي تتم بها تلك المساندة.

٥ ـ البدء بتكوين جيش التحرير العربي لإنقاذ فلسطين. إن ذلك الجيش الشعبي يتم تكوينه من الشباب السوري وذلك لمساندة الجيوش الشعبية العربية الأخرى في كفاحها لتحرير فلسطين.

٦ـ محاربة مشروع سورية الكبرى الإمبريالي، والمحافظة على نظام الدولة الجمهوري في سورية.

٧ـ إن هذا الميثاق يعتبر بمثابة ميثاق وطني عام يجب على الحكام التمسك به والتصرف بمقتضاه.

وأعلم الحاج أمين الحسيني بنتائج ذلك الميثاق الوطني[٧]. وتواصلت برقيات التأييد لخطة إنشاء جيش تحرير إلى إدارة جريدة المنار، إحداها من حزب البعث[٨]. وظهرت من خلال ذلك بدايات تعاون بين الإخوان المسلمين وحزب البعث في إطار جمعيات عليا من أجل فلسطين. وتجول مصطفى السباعي في حمص وحلب داعياً لتأييد الميثاق الوطني[٩].

وفي أواخر أيلول/سبتمبر ١٩٤٧ قررت الهيئة العليا للإخوان المسلمين في مصر إعلان الجهاد من أجل قضية فلسطين[١٠]. وكلف لأجل ذلك جميع دعاة وخطباء الإخوان المسلمين دعوة المسلمين في خطبة الجمعة بتاريخ ٣ تشرين الأول/أكتوبر لإداء البيعة من أجل نصرة فلسطين والاستعداد للجهاد وحتى بذل الروح من أجل ذلك. إلى دعوة من الهيئة العربية العليا إلى جميع العرب والمسلمين لإظهار شعورهم من أجل فلسطين في يوم الجمعة ذلك. ويظهر ذلك التعاون الوثيق بين الإخوان المسلمين والهيئة العربية العليا برئاسة الحاج أمين الحسيني. وتوجهت جريدة الإخوان المسلمين المصرية بالنداء التالي:

١ ـ عقد لقاءات كبيرة في جميع شعَب الإخوان المسلمين تلقى فيها الخطب من أجل دعم القضية الفلسطينية، وأخذ التعهد في خطب الجمعة من أجل الجهاد بالمال والدم.

٢ ـ تهيئة مذكرات من قبل جميع شعَب الإخوان المسلمين ليتم تعميمها وإرسالها إلى الأمم المتحدة وجامعة الدول العربية وجميع الملوك ورؤساء الدول العربية والإسلامية. ويجب أن تتضمن تلك المذكرات التنديد بتقسيم فلسطين ورفض كل الحلول المقدمة من أجل القضية الفلسطينية إذا كانت تتعارض مع تحقيق استقلال البلاد وإقامة دولة عربية في تلك المنطقة.

واستجاب الإخوان المسلمون في سورية مباشرة لذلك النداء، ولكن ليس وحدهم، إذ شكلوا مع الاتجاهات المشابهة «اللجنة المؤقتة للدفاع عن فلسطين». وأوردت جريدة المنار نداءً موجهاً من اللجنة من أجل عقد لقاء كبير في المسجد الأموي في يوم الجمعة، وذكرت أسماء أعضاء اللجنة كما يلي: منير المالكي، صلاح الدين البيطار (بعث)، مصطفى السباعي والنائب زكي الخطيب[١١]. أما تعاون حزب البعث مع الإخوان المسلمين، فقد توافق مع التصريح الذي جاء فيما بعد بتاريخ ٤٧/١٠/١١[١٢]

عن الوضع السياسي العام في سورية ودول العالم العربي، بأن حزب البعث مستعد للتعاون «مع جميع الجمعيات الوطنية المخلصة من أجل تحرير فلسطين». أما وصف اللجنة بـ«المؤقته» فيعود إلى الرغبة بتطويرها مستقبلاً من الناحية التنظيمية. وبالإمكان اعتبار تأسيس جمعية فلسطين إثر قرار التقسيم من الأمم المتحدة بأنه بمثابة امتداد لتلك اللجنة المؤقتة. وفي يوم الجمعة ٣ تشرين الأول/ أكتوبر خرجت في دمشق وحلب تظاهرات كبيرة استجابة لنداء الإخوان المسلمين في مصر، وأرسلت البرقيات إلى الأمم المتحدة وإلى زعماء الدول العربية. وأعلن في نهاية تظاهرة حلب عن وجود لوائح في شعب الإخوان المسلمين معدة للراغبين في التطوع من أجل الجهاد كي يدرجوا أسماءهم بها. أما في ما يتعلق بالارتباط التنظيمي بين الإخوان المسلمين في مصر وسورية، فيجدر الذكر أن تظاهرات ٣ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٧ من أجل فلسطين كانت الوحيدة التي تبين فيها تنظيم مشترك واضح وفق تعليمات الإخوان المسلمين في مصر. ويشير ذلك أيضاً إلى الاهتمام الواضح الذي أولاه الإخوان المسلمون للمسألة الفلسطينية.

وفي ٨ تشرين الأول/اكتوبر نشرت جريدة «المنار على صفحتها الأولى وبالخط العريض أن الكتيبة الأولى للإخوان المسلمين تقف جاهزة. إلّا أن ذلك الخبر تضمن فقط أن الإمام حسن البنا قد أرسل برقية إلى عزام باشا، السكرتير العام لجامعة الدول العربية، يعلمه فيها بأن عشرات الآلاف من الإخوان المسلمين باتوا متهيئين لتأليف الكتيبة الأولى من جيش التحرير[١٣].

أما عزام باشا فكان في تلك الأثناء في مدينة عاليه في لبنان، حيث كانت تعقد الجامعة العربية اجتماعاً لمعالجة المسألة الفلسطينية. وبحث ممثلو الدول العربية في ذلك الاجتماع من ناحية المبدأ إمكانية تدخل الجيوش العربية في الأزمة الفلسطينية[١٤]. وخرج المؤتمر بالتوصية بأن على الدول العربية المجاورة لفلسطين اتخاذ تدابير احتياطية وأن: «على جميع الجيوش العربية أن تبقى متمركزة على حدود فلسطين وأن لا تتوغل داخل الأراضي الفلسطينية إلّا إذا تلقى اليهود مساعدات خارجية قد تعرض العرب الفلسطينيين للخطر»[١٥]. ووجد الإخوان المسلمون في مصر وكذلك عزام باشا أن على الجيوش العربية أن لا تتدخل بشكل مباشر[١٦]. ولا توجد معلومات تفيد بأن

موقف الإخوان المسلمين في سورية كان مغايراً لذلك. هذا، وإلى جانب ما قد ينتج من تدخل مباشر للجيوش العربية من مضاعفات دولية يمكن القول بأن الإخوان المسلمين كانت لهم وجهة نظر أخرى: ففي حالة انتصار الجيوش العربية فإن الملك عبد الله سيرفض دون شك الانسحاب من فلسطين، مما سيقوض أهداف الحاج أمين الحسيني، أي الصديق المقرب من الإخوان المسلمين. إذ كان يسعى بدوره لحكم فلسطين، إلّا أن القوات الأردنية كانت أفضل منه تجهيزاً.

أما الحدث الهام إثر مؤتمر عاليه، فكان تأسيس لجنة عسكرية لجامعة الدول العربية تحت رعاية القائد العراقي إسماعيل صفوت باشا الذي تقدم في ٩ تشرين الأول/اكتوبر إلى الجامعة بتقرير سري يتضمن اتخاذ إجراءات عسكرية هامة إضافة إلى ضرورة تجنيد المتطوعين وإلى طلب مساعدات عسكرية واقتصادية[١٧]. أما في قطنا بالقرب من دمشق، فقد أقيم معسكر لتدريب المتطوعين، إلّا أنه في ٢٧ تشرين الثاني/نوفمبر، أي قبل إصدار قرار مجلس الأمم المتحدة المتعلق بتقسيم فلسطين بيومين، بيّن الجنرال صفوت في تقرير أعده تقييمه للوضع كما يلي: «ليس من الممكن هزم اليهود من خلال حرب عصابات. لذا فمن الضروري مواجهتهم بجيوش نظامية بتدريب جيد ومجهزة بأسلحة حديثة، تساندها قوات فلسطينية متطوعة»[١٨].

وفي ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٧ صوتت الجمعية العامة للأمم المتحدة بأغلبية تتجاوز ثلثي الأصوات، أي ٣٣ مقابل ١٣ صوتاً لصالح تقسيم فلسطين إلى قسمين واحد يهودي وآخر عربي.

واقتضى قرار التقسيم هذا بأن يحصل اليهود على ٥٧٪ من منطقة فلسطين، على الرغم من أن اليهود كانوا لا يمتلكون أكثر من ١٠٪ من الأراضي والممتلكات لدولة المستقبل، بينما كان العرب يمتلكون ٣٤٪ منها. أما ما تبقى من أراضي فاعتبر في غالبيته خاصاً بالدولة. يضاف إلى ذلك أن ثلثي سكان المناطق اليهودية، كانوا من العرب[١٩]. إن التصويت بأغلبية نسبية لصالح قرار التقسيم لم يكن ممكناً لولا الضغوط الشديدة التي مورست من قبل الولايات المتحدة على الدول التي تتبع لها، خاصة الفيليبين وليبيريا وهاييتي. أما فرنسا فقد هددت بإلغاء خطة المارشال (MARSHAL

(PLAN)، خضعت دول شرق أوروبا الممثلة في الأمم المتحدة لضغوط من جانب الاتحاد السوفياتي. ولا بد من إبقاء هذه الحقائق في الذاكرة للتمكن من فهم طريقة تفاعل الإخوان المسلمين والعرب عامة مع قرار التقسيم.

ب: ردة الفعل العقائدية والفعلية للإخوان المسلمين على قرار التقسيم

بيّن الإخوان المسلمون في تصريح رسمي بتاريخ ٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٧ موقفهم المبدئي على قرار التقسيم من قبل الأمم المتحدة كما يلي:[٢٠]

«أيها الشعب الكريم، لقد وقعت الكارثة. فبأغلبية قوامها ٣٣ مقابل ١٣ دولة أقرت الأمم المتحدة خطة تقسيم فلسطين. إن التقسيم قد أصبح حقيقة واقعة بالنسبة للدول الحاكمة، وقريباً سيسارعون بتنفيذ قرار التقسيم وإنهائه إذا لم يقف العرب وقفة واحدة ليقولوا كلا. إن الحكومات والشعوب العربية تساندها الشعوب المسلمة في الشرق والغرب صرحوا منذ زمن طويل بأنهم لن يوافقوا على قرار التقسيم، وبأنهم لن يسمحوا بتنفيذه، وبأنهم سيسعون بكل ما يمتلكونه لجعل قرار التنفيذ، الذي يخل بتفكير كل من خطط له وسعى لإقرار تنفيذه، باطل المفعول.

لقد حان الوقت كي يريهم العرب والمسلمون بأن وعودهم وتهديداتهم ليست سوى أكاذيب، وأن يتصدوا لعبيد الدولار، الذين يمتصون دماء الشعوب ويعبثون بأسس العدالة. فإن العرب أشد روحانية من الصهاينة، وأقوى منهم تمسكاً بالدين وأشد منهم تضحية بالدم والمال والنفس والشهادة. فإن تلك المؤامرة التي تنم عن احتقار شديد لحقوق الشعوب واستهزاء لكرامتهم، ليست سوى حلقة من مسلسل تساندت فيه كل من الدول العظمى الثلاث لأجل مصلحتها من خلاله، وكل منها أدت دورها.

إن بريطانيا العظمى هي التي أعطت وعد بلفور وكانت بالتالي أولى الدول العظمى التي فكرت بتقسيم فلسطين حسب خطة موريسون (MORISON).

أما أميركا فكانت أولى الدول التي منحت الصهاينة تلك الشهرة العالمية وذلك النفوذ، ودعمتها بالدولارات.

أما روسيا فكانت الدولة التي حولت فكرة التقسيم إلى أمر واقع وذلك من خلال الضغوط التي مارستها من أجل التنفيذ والحث على الإسراع بذلك لتحويل الخطة إلى حقيقة واقعة.

وهكذا فإن بريطانيا العظمى وأميركا وروسيا هي الدول التي أرست قواعد تلك المؤامرة وتنكرت إلى أبسط مبادئ العدالة والإنسانية.

إن هؤلاء الناس قد ألقوا الأقنعة عن وجوههم ووقفوا في أماكنهم ليعلنوا بصراحة عداءهم لكم.

إنهم يبدون لزعمائكم مدى ازدرائهم بهم واستهزائهم بإرادتكم، وإنهم لا يعرفون سوى المصلحة والمادية. فعليك إذن (أيها الشعب) أن تريهم مدى رجولتك بالوقوف أمام مصالحهم من خلال محاربة خططهم ومقاطعة منتجاتهم وثقافتهم. إن كل ما بإمكانك أن تفعله للإجابة على تلك الصفعة الأليمة التي وجهت إلى دولتك ومقدساتك هو الحرب. أما من الناحية الفعلية فإن الأمة قد صرحت بأنها سوف تعيش كأي أمة أخرى أعلنت عليها حرب غير عادلة. فإنها لن تعرف الراحة أو الكلل أو اللهو حتى تخرج منتصرة من تلك المعركة، والنصر سيكون حليفنا بإذن الله مهما طالت المعركة.

لقد تجلد أجدادنا مئتي عام حينما تعرضوا إلى غزو غادر مشابه أثناء الحروب الصليبية الأولى، ثم كتب لهم النصر. وهكذا فإن الأمة تعاهد على حرب طويلة، مضنية ولا هوادة فيها.

إلّا أن النتيجة تكمن بها والنصر سيكون حليفها بإذن الله».

ويتضمن هذا التصريح أهم نقاط عقيدة الإخوان المسلمين الفكرية والسياسية تجاه الأزمة الفلسطينية التي أعلنت إلى حد ما قبل قرار التقسيم. كما يتبين، وفي الدرجة الأولى أيضاً، من أن القتال ضد تأسيس دولة يهودية في فلسطين، يجب أيضاً أن يكون صراعاً ضد الإمبريالية والحضارة المادية.

١ ـ الصراع ضد الإمبريالية والثقافة المادية

كان قد سبق لمصطفى السباعي أن تعرض في مقالة افتتاحية قبل قرار التقسم لتقرير UNSCOP الذي تمت الموافقة فيه على قرار التقسيم، وطلب فيه إعادة تقييم العلاقات الاقتصادية مع الدول الكبرى، ولمح بالتالي في مرحلة متقدمة إلى ناحية مهمة تتعلق بالمشكلة الفلسطينية. إلّا أن مصطفى السباعي لم يكن وحده من اقترح استغلال مصالح الغرب الاقتصادية من أجل إحراج الدول العظمى. فقد سبق لمؤتمر الجامعة العربية في بلودان أن درس إمكانية وقف منح الرخص للشركات الغربية[٢١]. كما أن مصطفى السباعي كان قد ذهب قبل قرار التقسيم إلى أبعد من ذلك، إذ طالب بالمقاطعة البترولية. فإن تأخير إعطاء تصاريح من أجل التنقيب، أو إغلاق أنابيب البترول لمدة سنة بل حتى لأشهر قلائل قد يكفي «لحل المشكلة الفلسطينية وتبديد الأحلام الصهيونية». وفي معرض البحث عن كيفية الضغط على الدول العظمى من خلال إجراءات اقتصادية، تطرق الحديث لمسألة منح امتيازات بشكل عام. وتعرض مصطفى السباعي في المقال ذاته إلى الشركات الأجنبية بشكل عام: «إنها من المسببات الرئيسية للتدخل الأجنبي في أمور الدولة الداخلية، وهي العقبة الكبيرة التي تقف أمام الحرية الكاملة والكرامة. لقد ورثت تلك الامتيازات من العهد العثماني من ناحية، ويستمر منحها من ناحية أخرى تحت ادعاءات ملفقة بأنها تعود بفائدة اقتصادية للدولة والشعب. إلّا أن التاريخ علمنا بأن تلك الشركات هي تمهيد للاستعمار(...). إن الحفاظ على شرف وكرامة الأمة العربية يقتضي الرفض المطلق لمنح امتيازات لشركة التابلاين أو السماح لها بتمديد أنابيب بترولية ضمن دولتنا. وذلك بشكل خاص بسبب الموقف الذي اتخذته أميركا وما زالت من الأزمة الفلسطينية، وكذلك موقفها السافر والمناوئ للعرب». وأنهى مصطفى السباعي مقالته بالسؤال المحقّق التالي: «أيها المسؤولون، هل ستستجيبون لنداء الضرورة؟»[٢٢].

وناقش البرلمان مسألة الامتيازات لشركة الكهرباء. ولم يتفرد الإخوان المسلمون في ذلك، بل شاركهم حزب البعث وأكرم الحوراني في ذلك الموقف. وطالبت رابطة العلماء فيما بعد في برقيات أرسلت إلى جميع رؤساء الدول العربية «بإلغاء المشاريع الاقتصادية مع شركات الدول المضطهدة التي تساند الصهاينة في تأسيس دولة لهم في فلسطين»[٢٣].

إن الرغبة بالقيام بعمل ما ضد الدول العظمى من خلال اتخاذ إجراءات اقتصادية على الأقل، وكذلك ما صرح به مصطفى السباعي من أن منح الامتيازات هو بمثابة المنْفذ للنفوذ الإمبريالي في أكثر الأحيان، قد يثير الشبهة بأن الإخوان المسلمين تبنوا بشكل مبسط فكرة النظرية الإمبريالية للتعاليم الماركسية. إلّا أن ذلك لا يمثل وجهة نظرهم بحال من الأحوال. إذ إن موقفهم ضد الإمبريالية تعدى الأطر السياسية والاقتصادية. فقد كان صراعاً ضد حضارة الغرب المادية، التي شملت الاتحاد السوفياتي في أغلب الأحيان، والتي وقفت موقف مواجهة للحضارة الشرقية القائمة على أسس دينية.

ومن الدوافع التي كثر تكرارها وتتعلق بعقيدة الإخوان المسلمين المعادية للإمبريالية وارتبطت مع الأزمة الفلسطينية، هي خيانة الغرب لقيمه الذاتية وتضليله بالتالي للعرب. «الدول الإمبريالية تهزأ بنا»، كان عنوان مقالة افتتاحية لمصطفى السباعي قبل قرار التقسيم بفترة قصيرة(٢٤). لقد كان الاستهزاء بالنسبة له أن الدول العظمى لم تكن تسعى سوى نحو مصالحها الخاصة على حساب هذه الدول الصغيرة، وفي ذلك خيانة للقيم التي طالما دعت لها ألا وهي الحق والعدالة والديموقراطية والإنسانية. إنه سوف يستحيل على الأمة العربية أن تعيش حرة كريمة في ظل سياسة القوة التي تتبعها الدول العظمى. وقد أشار التصريح الرسمي للإخوان المسلمين، بأن كرامة العرب قد جرحت في صميمها بسبب التقسيم.

والغريب في ذلك التصريح اعترافه غير المباشر بتفوق وشمولية القيم الأساسية للغرب. فهو لا ينكر بأن لدى الغرب قيماً، بل يتهمه بخيانة تلك القيم.

إلا أن الغرب لم يتنكر لمثالياته العامة من خلال قراره للتقسيم فحسب، بل إنه كما يرى الإخوان المسلمون، تنكر أيضاً لما جاء في مقدمة ميثاق الأمم المتحدة التي ما زالت فتية من الإيمان بحقوق الإنسان وكرامته ومكانة الإنسان الشخصية.

أما بالنسبة لفارس الخوري، ممثل سورية في الأمم المتحدة، فقد صرح حين مغادرته للاجتماع اثر إصدار قرار التقسيم بأن تلك القيم قد ماتت(٢٥). وتطرق مصطفى السباعي في مقالة افتتاحية لذلك التصريح قائلاً: «إن الأمم المتحدة قد ماتت»(٢٦). فلقد كان واضحاً منذ البداية بأن الأغلبية تقف بجانب الصهيونية ودولاراتها، وبأن الدول

العظمى ستمارس كل ضغط ممكن على الدول الصغيرة التي تتبع لها من أجل الموافقة على قرار التقسيم. «ومما يؤكد لنا موت الأمم المتحدة، هي حقيقة أن الدولتين العظميين، اللتين هما في واقع الأمر معسكران متصارعان فيما بينهما من أجل النفوذ، قد تحولا إلى حليفين يسيران جنباً إلى جنب خلف جثمان العدالة لمرافقته إلى مثواه الأخير».

وكان الإخوان المسلمون يرون العلاقة بين الدولتين العظميين مع الدول الصغيرة، بأنها علاقة بين دول صناعية متقدمة مع دول غير متطورة، وبأن ذلك الفارق بين الشرق والغرب. واتهم الغرب بالمادية، فيما تحلى الشرق بالروحانية.

وكثر ذكر الحروب الصليبية أثناء تلك المقارنة، كما جاء في التصريح الرسمي للإخوان المسلمين بخصوص قرار التقسيم. فقد أورد مصطفى السباعي في إحدى خطبه أن الشعور الديني لدى المسيحيين قد استغل في الحروب الصليبية، وأن تقتيل المسلمين قد تم في حقيقة الأمر بسبب من الجشع وليس من أجل الدين.

فقد أعلنت الحروب الصليبية في السابق باسم المسيح والصليب، أما اليوم فباسم العدالة والإنسانية. أما حقيقة الأمر فهي أن حرب فلسطين تعني الصراع بين مادية الغرب (مع ملاحظة أن السياق يشمل أيضاً الاتحاد السوفياتي) مع روح الشرق: لأن اليهود يمثلون المادية بعينها. وأنهى مصطفى السباعي خطبته تلك بالعبارات التالية «إن قرار التقسيم سيكون بمثابة نهاية للحضارة المادية».

إن كثرة الاستشهاد بالحروب الصليبية هو من الأمور المميزة لاستراتيجية الإخوان المسلمين تجاه القضية الفلسطينية، وبمثابة السند التاريخي الذي يهَب القوة والشجاعة والاستعداد النفسي. أما السبب الرئيسي للاستشهاد بالحروب الصليبية فقد جاء في التصريح المتعلق بقرار التقسيم: لقد صمدنا آنذاك ما يقارب المئتي عام أمام الحملات الصليبية، أما الآن فالأمر يتكرر ثانية، وسنتمكن من النصر مرة أخرى.

إلّا أن الحملات الصليبية لم تكن الإطار التاريخي الوحيد الذي رجع إليه الإخوان المسلمون لكي يمنحهم الأمل في واقعهم الحالي، بل عادوا أيضاً إلى عصر الرسول

(ﷺ) وفترة قيام الدولة الإسلامية لاستمداد القوة من أجل التغلب على المشاكل الحالية. وفي عدد خاص من جريدة «المنار» في شباط/ فبراير ١٩٤٨ بمناسبة مولد الرسول (ﷺ)، تطرق الحديث عن «ثورة» الرسول (ﷺ)، التي يجب أن تكون مثالاً «للثورة» الحالية. وكان مصطفى السباعي قد كتب سابقاً بأن «نار الثورة المقدسة تتأجج في فلسطين»(٢٧). إن الإكثار من استعمال كلمة «ثورة» في فترة سيطرت فيها المسألة الفلسطينية كلية على تفكير الإخوان المسلمين، إنما تعود إلى الاعتقاد الذي كان سائداً بأن التغيير الجذري سواء في الأوضاع الخارجية أو الداخلية، هو الوحيد الذي يمكّن من الصمود أمام تلك الأحداث التاريخية، وأن ذلك التغيير يجب أن يكون جذرياً إلى الحد الذي يشابه ما حدث أثناء قيام الدولة الإسلامية. ويبين ذلك أيضاً وطأة قرار التقسيم، فقد لامس هذا القرار جذور البديهيات ومشاعر الوجود الذاتي. هو أن عهد الرسول (ﷺ) لم يكن فقط بمثابة النموذج المقتدى به، بل هو أيضاً منبع للأمل.

وفي إحدى الخطب بمناسبة مولد الرسول (ﷺ) قارن مصطفى السباعي بشكل غير مباشر بين الأوضاع الحالية التي سببتها الدول العظمى سواء في الغرب أو الشرق، وبين الأوضاع السياسية في شبه الجزيرة العربية في فترة قيام الدولة الإسلامية: «إن الدول الأجنبية المتمدنة تحيط بشبه الجزيرة العربية. وهناك دولتان عظميان تتصارعان من أجل القوة والنفوذ، كل منهما تسعى لتسخير العرب في مناطق نفوذها لأجل تحقيق أهدافهما والتغلب على عدوهما. إلّا أن داء الشيخوخة ينخر في جسد كل من تلك الدولتين، فقد تحللت أخلاقهما وتبلبلت تعاليم دينهما. كما أن روابط الرحمة والتعاون بين طبقات مجتمعهما كانت قد تفككت»(٢٨). ولا شك بأن المستمعين لخطبة مصطفى السباعي فهموا من ذلك بأنه أراد الدولتين البيزنطية والفارسية اللتين كانتا تتصارعان في عهد الرسول (ﷺ) من أجل النفوذ في شبه الجزيرة العربية، مشبهاً إياهما بالدولتين العظميين في الغرب والشرق في الوقت الحالي. وتكمن خلف تلك المقارنة الرغبة باستعادة الثقة بالنفس، والأمل بأن يتمكن العرب استمداد القوة من الفترة المرادفة لعهد الرسول (ﷺ) من أجل إثبات أنفسهم في عالم مغاير لهم.

كما أن بلبلة التعاليم الدينية لدى الدولتين الفارسية والبيزنطية كانت بمثابة المستند التاريخي لمصطفى السباعي في قناعته بأن مسيحيي الدول العظمى في العالم الغربي ما

عادوا يتمسكون بتعاليم المسيح (عليه السلام) مؤكداً بذلك على فكرة خيانتهم لتعاليمهم المسيحية. وأوضح تلك الفكرة في رسالة وهمية «رسالة من محمد بن عبد الله (ﷺ) إلى المسيح ابن مريم (عليه السلام)»[٢٩]. إذ يشتكي الرسول محمد (ﷺ) في تلك الرسالة إلى النبي عيسى (عليه السلام) بأن أتباعه من النصارى في العالم الغربي ما عادوا يفهمون القواعد الأساسية للديانات المنزلة، أي التحبب إلى الله تعالى والتقرب إليه من خلال خدمة البشر. كما أنهم حالوا من خلال الرأسمالية التي يتبعونها دون ثورة العدالة الاجتماعية التي دعا إليها المسيح (عليه السلام). فقد أساؤوا استخدام مبادئ الديانة المسيحية والإنسانية من أجل الإمبريالية واستعباد الشعوب الأخرى.

وفي رسالة وهمية أخرى من المسيح (عليه السلام) إلى قادة بريطانيا العظمى والولايات المتحدة بمناسبة أعياد الميلاد، أتلي وترومان، تساءل مصطفى السباعي: لماذا تحتفلون بأعياد الميلاد؟، أيتم ذلك حقاً لأجل زيادة الإيمان بتضحية المسيح من أجل البشرية واستذكار تعاليمه، أم لأجل التقرب من الشعب ليسهل عليكم الاستمرار في تسلطكم؟ إن آباءكم وأجدادكم خاضوا الحروب الصليبية باسم المسيح، كما أن بريطانيا والولايات المتحدة خاضتا من الحروب ما دمر الكثير من المدن وأشاع الظلم لدى ملايين البشر. وعدا عن ذلك كله فقد منحا تلك الأرض التي ولد بها المسيح (عليه السلام) إلى أولئك الذين حاربوه في حياته. «إنني (المسيح) لا أسمع في هذه الليلة ما تسمعونه. إنكم تسمعون رنين الكؤوس وطنين الأجراس وأنغام الرقص، أما أنا فأسمع أصوات المدافع في الأراضي المقدسة»[٣٠].

٢ ـ اليهودية والصهيونية

كانت دوافع حرب الإخوان المسلمين للدولة اليهودية المزمع إقامتها في فلسطين تنبع من عواطفهم الدينية المفعمة بالوطنية. كما أنهم حاولوا في نظرتهم للعدو التمييز بين اليهود والصهاينة، إذ دعا محمد المبارك إثر انتخابات عام ١٩٤٧ إلى التعاون بين النصارى واليهود ما لم يكونوا صهاينة، إلّا أنهم لم يلتزموا كثيراً بذلك.

فقبل كل شيء، اعتبر اليهود بأنهم الطرف الذي يرمز للعدو المادي وللإمبريالية بمعناها

الواسع. ثم إن ما جاء في الفقرة الأخيرة التي تحدثت عن «دولارات الصهاينة» وما تضمن ذلك من ازدراء لـ «الرأسمالية اليهودية» وإظهار اليهود بأنهم «يمثلون المادية»، ارتبط مباشرة مع المسألة الإمبريالية التي قيمت من خلال معايير دينية أخلاقية.

وبالمقابل، للإقلال من مكانة اليهود والصهاينة، هناك تأكيد على سمو مكانة العرب الذين هم، كما ورد سابقاً في التصريح بمناسبة قرار التقسيم، أرسخ إيماناً وأشد تمسكاً بالأخلاق وأشد تضحية من اليهود. وقد قارن محمد المبارك في إحدى الخطب بمناسبة الهجرة، هجرة الرسول (ﷺ) بهجرة اليهود إلى فلسطين: «إن الهجرة تعني نبذ الفساد والشهوات وعبادة الأصنام والتوجه إلى الأخلاق وتحقيق العدالة ووحدانية الخالق. وإن العرب المسلمين هاجروا بما يمتلكون من أجل إصلاح البشر والحفاظ على ممتلكاتهم. أما اليهود فهاجروا لإفساد البشر وسلبهم ممتلكاتهم (...). فعلينا إذن أن نهاجر من الإنسانية التي تدعيها روسيا وأميركا إلى إنسانية محمد (ﷺ)»[٣١].

إن علو المسلمين على اليهود لم يكن يعني أن ضرورة الحرب ضد اليهود نبعت من حيث المبدأ من تعاليم الإسلام[٣٢].

وتكمن الخلفية الدينية لذلك التنافر في الإيمان بوجود صراع بين الروحانية المستمدة من الدين والمادية المطلقة، أي بين أولئك الذين يرون بأن جوهر الرسائل الدينية قد استهين به، وهم الغربيون بما فيهم اليهود، ومن يعتقدون بأنهم ما زالوا مخلصين لها وهم الشرقيون.

وقد اعترف الإخوان المسلمون بوجود يهود تمسكوا بتعاليم دينهم ولم ينقادوا خلف المادية. فإلى جانب اليهود الخبثاء يوجد أيضاً يهود أوفياء. وبيّن محمد المبارك في إحدى المقابلات التي أجريت معه بمناسبة انتخابات عام ١٩٤٧، أن الإخوان المسلمين سيعملون في البرلمان من أجل تقوية الروابط الدينية في المجتمع، وذلك بالتعاون مع جميع النواب سواء من النصارى أو حتى من اليهود، طالما أن هؤلاء ليسوا صهاينة[٣٣].

إلّا أن الإخوان المسلمين كثيراً ما تخلوا أثناء الخطب الحماسية عن التمسك بذلك التفريق بين اليهود والصهاينة، وغالباً ما تم ذلك أثناء التعرض لمشكلة اليهود العرب.

ففي نهاية كانون الأول/ديسمبر اقترح محمد المبارك في البرلمان سحب الجنسية السورية من جميع اليهود السوريين المقيمين خارج البلاد إذا لم يعودوا مباشرة. وذلك بناءً على أن أنباء كثيرة تفيد بأن عدداً كبيراً منهم يشارك في العمليات الإرهابية في فلسطين. ويجب كذلك سحب تراخيص الإقامة من اليهود غير السوريين ممن يقيمون داخل الدولة[٣٤]. واستغلت إحدى المقالات الافتتاحية اقتراحات محمد المبارك لمعالجة المسألة جذرياً: «ما موقفنا من اليهود المقيمين في بلدنا؟»[٣٥]. إن الصهاينة يستغلون اليهود العرب لمصالحهم الخاصة. فهناك يهود عرب شاركوا في إلقاء المتفجرات في القرى الفلسطينية، سهل ذلك لهم معرفتهم باللغة العربية وبأنهم لا يختلفون عن العرب في مظهرهم الخارجي. «فعندما يكون اليهود العرب مسؤولين إلى حد كبير عن المجازر ضد الفلسطينيين، فماذا يكون إذاً موقفنا ممن تبقى من اليهود المقيمين في بلادنا؟». فقبل كل شيء ينبغي النظر في مصلحة الأمة العربية. وعلينا أن نتساءل لماذا يصمت زعماء اليهود في سورية عما يحصل في فلسطين. «إننا نود أن نعلن للمسؤولين (اليهود) بأن الأمة لا تضمر العداء لليهود ولا تنوي الثأر منهم أو معاقبتهم على الجرائم التي ترتكبها الصهيونية، في حال وقوفهم بإخلاص إلى جانب الوطن العربي ومساندته بكل ما يمتلكونه وبكل نفوذهم وقلوبهم من أجل محاربة قرار التقسيم وإقامة دولة يهودية في فلسطين». أما «إذا كانوا في قرارة أنفسهم يساندون الأجانب ويعملون معهم من أجل طعن الأمة العربية بخنجر سام، فعندها لن تكون هناك أية هوادة، ولكن أين سيقيم المسؤولون منهم أمتهم حينئذ؟».

ولا شك بأن لفظ (الأمّة) الذي جاء في الفقرة الأخيرة من المقال المذكور أعلاه، لم يكن يعني سوى الرابطة الدينية لليهود العرب. فإن عليهم الانضواء تحت لواء المصالح العليا في إطار المصلحة القومية للأمة العربية. إذاً، فإن الإخوان المسلمين بالذات يطلبون من اليهود تفضيل المبدأ القومي على المبدأ الديني. ثم إن ذرائعهم هذه تشابه تلك التي للقوميين العرب. ومن الجدير بالذكر أنهم لم يتعرضوا هنا لذكر أهل الكتاب الذين يحق لهم ضمن شروط خاصة العيش في دار الإسلام في ظل من الحرية الدينية. بل إنها الأمة العربية التي تمنح الحريات لكل الفئات الدينية عندما تسير وفق منهجها.

إذاً فقد كانت القومية هي المحرك الرئيسي للإخوان المسلمين في حربهم ضد دولة

اليهود وأثناء مناوشاتهم مع اليهود العرب، إلّا أن تلك القومية لم تكن متحررة كما هو الأمر لدى حزب البعث[٣٦]. فإن أهم مقومات الأمة العربية بالنسبة للإخوان المسلمين كانت الإسلامية، ولكن دون أن تكون مرادفة لها. لذا فقد توجب عليهم التأكيد على وجهة النظر الدينية لتلك المسألة، ولكن ليس من منطلق الإسلام أو اليهودية فحسب، بل من منطلق التفوق الروحاني للشرق أمام مادية الغرب. وقد تضمن ذلك اعترافاً غير مباشر بتفوق المبادئ الدينية، كما يتبين من سلوك الإخوان المسلمين نحو النصارى العرب.

٣ ـ محاولة كسب النصارى العرب

لم يقتصر طلب الإخوان المسلمين من الفئات الدينية الأخرى اعتبار اهتماماتهم الدينية الخاصة بأنها تتبع مصالح الأمة العربية على اليهود العرب فقط، بل طُلب ذلك من النصارى أيضاً. إلّا أن مطلبهم هذا لم يتخذ شكل تهديد بل استند إلى أن النصارى العرب في فلسطين قد أصابهم من قيام الدولة اليهودية ما أصاب المسلمين.

ولم يكن من قبيل الصدفة حضور مصطفى السباعي أحد احتفالات طائفة اليونان ـ الأرثوذوكس في نهاية كانون الثاني/يناير ١٩٤٨ حيث ألقى كلمة. فإن النصارى اليونان الأورثوذوكس في سورية كانوا يميلون إلى تأييد مسيرة القومية العربية أكثر من أي فئة مسيحية أخرى. وتكلم أيضاً في ذلك الحفل البطريرك قائلاً بأن الإيمان بالله هو القاعدة الأساسية التي يرتكز عليها الوطن، وبأن تحرير فلسطين هو واجب على جميع النصارى العرب[٣٧]. وأكد مصطفى السباعي في خطبته أن ذلك الاحتفال الذي شارك فيه المسلمون والمسيحيون يعبر عن قمة الوعي القومي، وأن الاستعمار سعى إلى تفرقة المسلمين والمسيحيين، لأن الدين يدعو إلى العيش في جو من التفاهم وإلى القتال المشترك من أجل فلسطين.

وقد بدا جلياً أن تلك الكلمات لمصطفى السباعي تتناقض مع ما ورد ذكره قبل قليل، حيث اتهم النصارى، بسبب موقفهم تجاه القضية الفلسطينية، بخيانتهم لمبادئ دينهم. إن تلك التصريحات كانت تتحدث عن نصارى الغرب فقط، ولا تشير إلى أن هناك أزمة بين الديانتين، فإن الغرب بماديته والشرق بروحانيته يمثلان قطبين متنافرين، مع

العلم اعتبار النصارى العرب بأنهم إلى جانب الشرق. وأشار مصطفى السباعي إلى ذلك بوضوح في مقالة «نداء من المسيح (عليه السلام) إلى النصارى العرب»[٣٨]، وهي بمثابة رد من المسيح (عليه السلام) على رسالة محمد بن عبد الله (ﷺ)، والتي ورد ذكرها آنفاً، إلى المسيح ابن مريم. فقد حاول مصطفى السباعي أن يبين من خلال الاستشهاد بحوادث تاريخية، أن الأزمة الفلسطينية تهمّ، حسب وجهة نظره، النصارى في الشرق والغرب. فإن نصرانية الغساسنة قبل الإسلام «قد زادت الأخلاق العربية رفعة، والتقاليد البدوية حضارة ونقاوة وتفكيرهم عمقاً، فكانوا لذلك أسمى من آمن برسالة المسيح (عليه السلام)، وأصدق من اتبع نداءه. وعندما جاء الإسلام لم ينظروا إلى قانونه بأنه هرطقة، لكنهم قاتلوا إلى جانب المسلمين تحت لواء واحد، سواء أكان ذلك ضد الفرس أم ضد البيزنطيين الملحدين. هذا ومن الجدير بالذكر أن النساطرة في العراق ساعدوا المسلمين حقاً أثناء حربهم ضد الدولة الساسانية[٣٩]. ومن المعروف أيضاً أن النصارى الآريوسيين الموحدين في سورية كانوا يشعرون بأشد الضيق من الحكم البيزنطي المتسلط، لذا فقد حارب بعضهم لفترة من الزمن إلى جانب المسلمين وضد البيزنطيين.

أما مسألة القدس التي استحوذت عام في ١٩٤٨ على أهمية خاصة، وما زالت حتى يومنا هذا، فقد استشهد مصطفى السباعي بعدة أحداث تاريخية ليبين من خلالها مدى التفاهم بين النصارى والمسلمين. فلما فتح الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في عام ٦٣٨ مدينة القدس، أعطى ضمانات للنصارى بعدم العيش إلى جانب اليهود[٤٠]. وحسب مصطفى السباعي، فإن النصارى والمسلمين عاشوا حتى بدء الحروب الصليبية جنباً إلى جنب في أقصى تفاهم ووئام. ومنذ ذلك الحين بدأ نصارى الغرب يشحذون أحقاد النصارى العرب ضد دين الإسلام وتعاليمه «ولم يراعوا في ذلك أي دين أو إنجيل أو قديس، بل راعوا في ذلك فقط الأغراض التي تخدم الاستعمار والاضطهاد والتسلط والاحتلال». أما في أيامنا هذه فإن النصارى العرب قد باعوا أنفسهم إلى الإفرنسيين.

وتتكرر هنا الفكرة القائلة بأن فلسطين قد سقطت الآن بأيدي أولئك الذين حاربوا المسيح في تلك الأرض أثناء حياته. وأخيراً، فإن الديانات الحقة كلها في خطر، لذا

فعلى المسيحيين أن يتحولوا عن عواصم أوروبا وأميركا وروسيا إلى القدس: «فسارعوا في تقديم المساعدات قبل إخوانكم المسلمين، سابقوهم إلى الجهاد، إلى ساحة المعركة وفي حمل السلاح، إذ إنها معركة بين الإيمان وعدمه، ومعركة بين الشرق والغرب».

وانطلاقاً مما جاء آنفاً بأن الغرب قد خان مبادئه، وهو ما أعيد تكراره في معرض الحديث عن الحروب الصليبية، ويتضمن في الوقت ذاته اعترافاً غير مباشر برفعة تلك المبادئ، طالبت تلك الدعوة من النصارى العرب بأن يبادروا مع المسلمين لمحاربة تنكر الغرب للدين. ويشير ذلك في الوقت ذاته إلى علو مكانة الدين فوق أي شيء آخر.

إن طريقة تعرض الإخوان المسلمين لمناقشة المشكلة الفلسطينية تبيّن بوضوح، من خلال تفضيلهم لمصالح الأمة العربية، ملامح التأثر من الحركة العلمانية وكذلك من ضرورة التأكيد على مكانة الدين بشكل عام بأنة عامل ربط مع الروحانية ليقف أمام المادية. يشير ذلك إلى الرغبة بـ«روحنة الدين»، أي ما يتناقض مع الاعتقاد بشمولية نظام الإسلام الذي من أجله أعلن القتال.

٤ ـ الجهاد

أعلن الإخوان المسلمون قبل صدور قرار التقسيم، أن الجهاد هو السبيل الوحيد لحل المشكلة الفلسطينية. وباستخدام مصطفى السباعي كل طاقاته الكتابية لمطالبة النصارى أيضاً بالجهاد، وهو الواجب الديني للمسلمين، يكون قد أضاف إشارة أخرى تدل إلى أن الإخوان المسلمين تقبلوا إلى حد بعيد أن يأخذ الجهاد بعداً قومياً علمانياً، كما كان متعارفاً عليه أثناء فترة الانتداب والصراعات المعادية للاستعمار. وكما أنه قلل من أهمية الجهاد في سبيل الوطن الذي كان يدعو إليه سياسيو الحزب الوطني بأنه لا ينبثق عن وازع ديني حق، فقد طالب كذلك النصارى بالجهاد من أجل القضية الوطنية، ولكن باسم دينهم.

وأثناء الحديث عن تطور معنى الجهاد في ما يتعلق بالقضية الفلسطينية، من المفيد أن نذكر أن مطالبة مصطفى السباعي تتشابه مع تصريح شيخ الأزهر، عبد الحميد محمود، أثناء حرب تشرين الأول (أكتوبر) لعام ١٩٧٣ بأن «الجهاد فرض على الجميع دون فرق بين مسلم أو نصراني»[٤١].

إلا أنه يبدو أن توسيع معنى كلمة جهاد كما تم من قبل مصطفى السباعي، لم يكن مقبولاً بالقدر ذاته من قبل جميع الفئات الإسلامية.

فقد أصدرت جمعية العلماء فتوى تقر فيها فريضة الجهاد[٤٢]. أما القسم الأول من تلك الفتوى، فيتعرض إلى فريضة الجهاد بشكل عام مبيناً الطرق والسبل الشرعية لذلك، ويتحدث عن الهجمة على «البلاد العربية والإسلامية بشكل عام» وبأنه يفترض على العرب والمسلمين ـ مع الملاحظة بأنه أورد حقاً ذكر العرب أولاً ـ عرقلة تنفيذ قرار التقسيم. أما القسم الثاني من هذه الفتوى، فيتعرض بشكل مباشر لفرض الجهاد، وهو موجّه إلى المسلمين كلية.

تبيّن تلك الفتوى أيضاً مدى تأثير القومية العربية. وعلى الرغم من ذلك، فإن رابطة العلماء لم تذهب إلى حد فرض الجهاد باسم الشريعة على غير المسلمين. إلّا أن الإخوان المسلمين لم تكن لديهم تحفظات في ذلك الخصوص، فعلى الرغم من ادعائهم بالعودة إلى نظام الإسلام، إلّا أنه لم يكن لديهم الشعور بضرورة التقيد بالقواعد التقليدية للإسلام كما تم ذلك من قبل رابطة العلماء، وسوف يأتي توضيح ذلك لاحقاً.

ولقد اعتبر الإخوان المسلمون الجهاد بأنه بالدرجة الأولى تحرك عملي في الظروف الراهنة. فلم يقتصر الجهاد من وجهة نظرهم على التضحية بالدم والمال، أي من خلال المشاركة في جيش التحرير والتبرع بالمال، بل بالعمل أيضاً من أجل توعية سياسية ـ عقائدية في ما يتعلق بالمسألة الفلسطينية. وقد أكدت تلك الفتوى على ذلك حين تحدثت عن الجهاد بالعلم والقلم. أما بالنسبة للإخوان المسلمين، فكان ذلك يعني نشر مبادئهم السياسية والفكرية التي وردت في آخر الكتاب، من خلال الخطب والمقالات. ومن ذلك المنطلق يمكن النظر إلى اللقاء التدريبي لإعطاء نصائح طبية عملية تتعلق بالجهاد[٤٣].

وعلى الرغم من اهتمام الإخوان المسلمين بالجوانب العملية التي تتعلق بالجهاد، إلّا أنهم كانوا مدركين تماماً للأبعاد التاريخية التي تتعلق بتلك الحرب، ومقتنعين بأنها ستكون طويلة الأمد. يتبين ذلك من المذكرة التي أرسلوها إلى الرئيس شكري القوتلي بتاريخ ٣١ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٤٧[٤٤].

وقد استهلت المذكرة بأن الحرب في فلسطين هي صراع بين الشرق والغرب. وبما أن الغرب يخفي أطماعه خلف المطالب الصهيونية، لذا فلا بد أن تستمر الحرب لزمن طويل. ولقد مني العرب في الجولة الأولى من الأزمة بهزيمة سياسية من خلال قرار التقسيم، على الرغم من أن الحق بجانبهم.

إن السبب في ذلك يعود لفرقتهم. فقد استهلكوا كل وقتهم بإرسال البرقيات وعقد المؤتمرات والمناقشات. أما اليهود، الذين استهين بأمرهم، فقد جندوا منذ عشرات السنين الأموال والقدرات والذكاء والوقت لصالحهم من أجل إقامة دولة في فلسطين، فكانوا إذن متأهبين.

أما الجولة الثانية فهي في مكافحة تنفيذ قرار التقسيم وإقامة الدولة اليهودية. ويتطلب ذلك العمل الفوري لاستقطاب المتطوعين وتأمين السلاح. وبما أن الصهيونية قد عملت منذ عشرات السنين من أجل إقامة دولة يهودية، وأعطتها حتى (الآن) ٣٣ دولة من دول الأعضاء في الأمم المتحدة الحق بإقامة تلك الدولة، لذا فسيعملون ويتشبثون بكل قواهم، ما دامت لديهم أموال كافية، للمحافظة على دولتهم.

لذا فقد اقترح الإخوان في مذكراتهم، على المدى الطويل، اتخاذ الإجراءات التالية:

١ـ ضرائب إضافية من أجل فلسطين: ضريبة سنوية إضافية خاصة بفلسطين، خاصة من الأغنياء.

٢ـ مراقبة اليهود في سورية: من الضروري مراقبة اليهود السوريين بشكل عام، وذلك بسبب تعاونهم مع الصهاينة ومشاركتهم في العمليات الحربية ضد القرى العربية في فلسطين، واستثناؤهم من تسلم مناصب حكومية.

٣ـ نشر الوعي لدى الشعب: من الضروري نشر وعي كاف يتعلق بقضية فلسطين بين العمال والفلاحين بشكل خاص. فمن المؤسف بأن الحماسة نحو القضية الفلسطينية لدى فئات كبيرة من الشعب تعتمد على العاطفة وليس على المعرفة، مما يعرّض تلك الحماسة لخطر التلاشي بشكل سريع. لذا فمن الضروري استنفاد

جميع السبل، مثل الراديو والصحافة والمناشير والأفلام والخطب والرحلات، من أجل كشف الخطر الصهيوني وتبيان الواجب القومي والوطني.

٤ـ إدخال تاريخ فلسطين كمادة أساسية في المدارس: إن تدريس تاريخ فلسطين يجب أن يكون مادة أساسية في جميع مراحل الدراسة وفي الجامعة، ويتم تقديم الاختبارات في ذلك عند نهاية كل مرحلة دراسية.

٥ـ تأسيس هيئة عليا: تأسيس هيئة عليا تتألف من الشخصيات القيادية في الدولة من العلماء والمفكرين، تتولى تطبيق هذه الاقتراحات والإشراف على تنفيذها. ويتوجب على الدولة دعمها لهذا السبب بالقدر الكافي من المال.

وتم في نهاية المذكرة التأكيد مرة أخرى على الاعتقاد الجازم بأن الأمة في حرب مع الصهيونية. لذا فمن الواجب القضاء على جميع مظاهر التحلل والفساد وإيقاف جميع النفقات التي لا تخدم الأمة حقاً. ويجب كذلك مقاطعة البضائع الصهيونية ومحاربة قرار التقسيم، كما أنه ليس من مصلحة الدولة عقد اتفاق مع شركة التابلاين.

إن في تلك المذكرة نوعاً من النقد الذاتي. فقد اعتبر قرار التقسيم بأنه هزيمة في الجولة الأولى من جولات القتال الطويل، واعترف أيضاً بالتقليل من أهمية اليهود، وهو أمر ترسخ في الأذهان بشكل أكثر إيلاماً بعد الهزيمة في صيف عام ١٩٤٨. وفي نهاية المذكرة دعوة العرب لإعادة ترتيب أنفسهم من الداخل قبل أن يتمكنوا من الانتصار في تلك الحرب الطويلة الأمد. إلّا أن الإخوان المسلمين كانوا متيقنين من النصر مهما طالت الحرب، إذ إنهم يقفون إلى جانب الحق.

٥ ــ جمعية تحرير فلسطين

إن الأفكار المتعلقة بقضية فلسطين التي وردت في آخر الكتاب، وذلك من خلال الخطب والكتابات وتشجيع المتطوعين وجمع الأموال والمشاركة الفعلية في العمليات الحربية، كانت تمثل الخيوط الأساسية لما قدمه الإخوان المسلمون في سورية للمشاركة في حرب فلسطين. وكي يتمكنوا من إعلان النفير بشكل أفضل فقد انضموا إلى «جمعية تحرير فلسطين». وكما يبدوا فإن تلك الجمعية كانت قد تأسست عقب إصدار قرار التقسيم من قبل الأمم المتحدة مباشرة، وعين لقيادتها الأشخاص الآتية أسماؤهم:

الرئيس: الدكتور أمين رويحة (ولد في عام ١٩٠١، رئيس أطباء المستشفى العسكري في دمشق، درس في لايبتزغ وفيينا وبرلين).

نائب الرئيس: شاكر العاص (١٩٤٥/٤٦، سكرتير السفارة السورية في باريس، مدير معامل القنيطرية).
سكرتير: منير المالكي (ولد في عام ١٩٠٢، مهندس زراعي، درس في باريس وبرلين، شارك في معركة ميسلون).
محاسب: الدكتور عزت الطباع (طبيب ومقدم في الجيش السوري)[٤٥].

وقد ضم المجلس الرئاسي للجمعية أيضاً الفلسطينيين. عزت دروزة ومحمود الهندي، وكانا أيضاً أعضاء في اللجنة العسكرية للرابطة العربية[٤٦]. وانتمى للجمعية أيضاً ميشيل عفلق من حزب البعث ومصطفى السباعي (إخوان)[٤٧]. وتركز عمل الجمعية في المجال الوطني، وكانت وظائفها الرئيسية هي الدعاية وجمع الأموال وتجنيد المتطوعين. وقد استمرت حتى عام ١٩٤٩، يؤكد ذلك أن منير المالكي كان سكرتيراً لها حتى ذلك الحين[٤٨].

كذلك عملت في العراق جمعية تحمل اسم «جمعية إنقاذ فلسطين» انتمى لها أيضاً رئيس الإخوان المسلمين في العراق، الشيخ محمد الصواف. إلّا أن (إخوان) المسلمين في العراق لم يكن لديهم تصريح رسمي حتى ذلك الحين، وقد تقدموا بطلب لذلك في آذار (مارس) ١٩٤٨.

ولم تتعرض جريدة «المنار»، للأخبار التي تتعلق بنشاطات الجمعية إلّا نادراً، خاصة إذا شارك الإخوان المسلمين في ذلك.

وقد عقدت لقاءات في جامعة دمشق كان الهدف منها تعبئة الطلاب[٤٩]. وفي أوائل كانون الثاني/يناير ١٩٤٨ قام نائب الرئيس، شاكر العاص، ومصطفى السباعي بجولة إلى حلب ومعرة النعمان وحماة وحمص[٥٠]. وافتتح في حلب فرع لـ«جمعية تحرير فلسطين» تحت رئاسة عمر بهاء الدين الأميري، أحد أعضاء الإخوان المسلمين في حلب. وفي أوائل آذار/مارس سافر مصطفى السباعي مرة أخرى بمفرده إلى حلب

والقرى المجاورة لها لتعبئة الجماهير في سبيل القضية الفلسطينية[٥١].

كان جمع التبرعات من الوظائف الهامة، وقد عينت «جمعية تحرير فلسطين» لأجل ذلك لجنة مالية انتمى إليها مصطفى السباعي[٥٢].

وقد شغلت مطالبة الأغنياء بأداء واجبهم بالجهاد من خلال التبرع بأموالهم حيزاً هاماً من دعاية الإخوان المسلمين. تم ذلك من خلال إعلانات في جريدة «المنار»،[٥٣] وفي مقالات افتتاحية. ويتبين من إحدى مقالات مصطفى السباعي العنيفة ضد بعض الأغنياء ممن يتذرعون بالأزمة الاقتصادية في الدولة من أجل التملص من التبرع، مدى السخط عن المبالغ (الزهيدة) المتبرع بها من قبل الأغنياء[٥٤]. ومن ناحية أخرى فقد اتهم الإخوان المسلمين من قبل خصومهم على الأقل، بأن الدعاية التي يمارسونها لا تتناسب مع ما قدموه هم أنفسهم. وكذلك فقد كان على «المنار»، الإجابة أيضاً على اتهامات مباشرة تدعي بأن الإخوان المسلمين يستعملون تلك التبرعات لأغراضهم الخاصة. فقد نشرت صورة لسند بمبلغ ١٨١٤,٥٠ ليرة سورية كان الإخوان المسلمون قد جمعوها في ذكرى وعد بلفور (٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٧) ثم أرسلوها إلى الهيئة العليا. يضاف إلى ذلك «القرش الفلسطيني» الذي كان على كل «أخ مسلم» أن يتبرع به يومياً[٥٥].

وفي سلسلة من ثلاث مقالات في جريدة «المنار»، عن «جهود الإخوان المسلمين في سبيل قضية فلسطين» كانت تهدف بوضوح للإجابة بشكل عام على الاتهامات المشابهة، تحدثت عن فقراء وبسطاء من الناس تبرعوا بكل ما يملكونه من أجل القضية الفلسطينية. كان ذلك لإظهار ما يمكن أن يحققه الإيمان الصادق. يقابل ذلك تصرف أحد الأغنياء، إذ ينفق ابنه خارج البلاد ١٠٠,٠٠٠ ليرة سورية سنوياً، بينما لم يتبرع إلا بمبلغ ٥٠٠ ليرة. يشير ذلك إلى التأكيد وإثارة نقمة الشعب ضد الطبقة العليا التي تخاذلت في ما يتعلق بالمسألة الفلسطينية.

٦ ـ الإخوان المسلمون في المعركة

تركز التحرك الفعلي للإخوان المسلمين، إلى جانب النشاطات الدعائية، في المشاركة الفورية في الأعمال القتالية. وكان حسن البنا قد أرسل قبل إصدار قرار التقسيم برقية

إلى السكرتير العام لجامعة الدول العربية يبلغه فيها بأن عشرات الآلاف من الإخوان المسلمين يقفون مستعدين للقتال. وأوردت جريدة المنار، في مرحلة متقدمة بأن الإخوان المسلمين في حلب ابتدأوا بتشكيل كتيبة[٥٦]. أما في الفترة التي أعقبت قرار التقسيم، فقد تتابعت النشرات في الصفحات الأولى من جريدة «المنار»، تفيد بأن جموع المتطوعين يتسابقون للجهاد[٥٧]. وادّعي في إحدى المرات بأن الإخوان المسلمين في سورية قد هيأوا قبل إصدار قرار التقسيم ألفي متطوع[٥٨].

كان الغرض من تلك العناوين هو الايحاء بأن الجموع تسارع بحماسة من أجل التطوع للقتال وللتشجيع على ذلك. إلّا أن تلك الأرقام المذكورة آنفاً والتي تتعلق بتعداد المتطوعين الذين شاركوا فعلياً في ساحة القتال من الإخوان المسلمين بشكل خاص، لا تتطابق مع الواقع.

ويرى الإخوان المسلمون أن عدد الذين تقدموا للتطوع يفوق تعداد الذين قبلوا في جيش التحرير. ويعود ذلك دون شك لأسباب تنظيمية تتعلق بالجيش. فإن خطة اللجنة العسكرية لجامعة الدول العربية اقترحت قبول أولئك الأشخاص (في جيش التحرير) ممن كان قد أدى الخدمة العسكرية أو عمل سابقاً في وحدات مسلحة أخرى مثل قوى الأمن أو الشرطة. وبما أنه لم يكن لدى سورية خدمة عسكرية إلزامية في ذلك الحين، والقوات الخاصة من الفرقة الأجنبية في عهد الانتداب كانت تعتمد بالدرجة الأولى على الأقليات في سورية، لذا فإن عدداً قليلاً فقط من المسلمين السُّنة كانوا قد تلقوا تدريباً عسكرياً. يضاف إلى ذلك مراعاة العمر والصلاحية العامة أثناء تجنيد المتطوعين، يتبين ذلك من إحدى المقالات عن الجهود التي كان الإخوان المسلمون يبذلونها من أجل فلسطين[٥٩]. فقد رفضت عدداً كبيراً من الفتيان الذين تطوعوا لصغر أعمارهم على الرغم من أنهم كانوا قد أعدّوا أنفسهم منذ فترة طويلة للجهاد، أي من خلال تدريبات الفتوة. وتبين الحادثة التالية الروح التي كانت تسيطر على أذهان كثيرين من شبان الإخوان المسلمين ممن هيأوا أنفسهم للجهاد منذ فترة طويلة. فقد رفض قبول أحد الشبان البالغ من العمر ١٨ عاماً لصغر سنه. إلّا أن إجابته كنت جاهزة: «هل كان أسامة بن زيد حين عيّنه رسول الله (ﷺ) قائداً للقوات المسلمة أكبر مني سناً؟، هل تناسيتم العبر التي لقّننا إياها؟، وكيف ترفضون شاباً مثلي وترمونه من التمتع

بشرف الجهاد في سبيل الله وشرف لقاء أسامة بن زيد وأبطال الإسلام الشبان من أمثاله في الجنة؟». وبرر قرار الرفض عقب ذلك بتحديد عدد المقبولين في جيش التحرير. إلّا أن ذلك الشاب وقف متربصاً إلى جانب الطريق الرئيسي، إلى أن مرت القوات المتجهة نحو فلسطين، فقفز إلى إحدى الحافلات وذهب معهم[٦٠].

وفي ٥ آذار/مارس ١٩٤٨ التحقت أولى فصائل متطوعي الإخوان المسلمين بمعسكر التدريب التابع لجيوش التحرير العربية في قطنا[٦١]. وابتدأت منذ ذلك الحين مرحلة جديدة في معركة الإخوان المسلمين من أجل فلسطين. وخرجت مسيرة لتوديع المتطوعين اتجهت من دوما إلى دمشق، ترافقها الفرقة الموسيقية لـ«الفتوة». وفي المساء عقد لأجل المقاتلين احتفال في مقر الإخوان المسلمين بحضور عدد كبير من العلماء.

وفي ٩ آذار/مارس ١٩٤٨ وصل إلى دمشق قادماً من بيروت مائة وعشرون متطوعاً من الإخوان المسلمين في مصر[٦٢]، وهم عبارة عن مجموعة غادرت إلى فلسطين دون إذن من الحكومة المصرية، وخاضت في معارك سور باهر قرب القدس إلى جانب الإخوان المسلمين في الأردن، إلّا أنها لم تتمكن إثر ذلك من العودة إلى مصر[٦٣].

وأكد الإخوان المسلمون في معسكرات التدريب على الجانب الديني للجهاد .

أما القسم الثالث من المقالات التي تبين مجهود الإخوان المسلمين من أجل القضية الفلسطينية، فيتعرض لوصف أحد الأيام في معسكر قطنا وتؤكد تلك المقالات، تقيد متطوعي الإخوان بالنظام، وتربط ذلك بالتقليد الديني المتمثل في الصلاة. فإن الصلوات الخمس التي يشارك الجميع بأدائها، كانت تمثل جزءاً هاماً من برنامج الإخوان المسلمين داخل المعسكر، بالإضافة إلى المثابرة على تلاوة القرآن. وأثناء خروج كتيبة القادسية ألقى مصطفى السباعي خطبة، عاهدهم فيها على الجهاد[٦٤]. وحين خرجت الكتيبة الأخيرة من الإخوان المسلمين تحت قيادة مصطفى السباعي، وزع عمر بهاء الدين الأميري نسخة من القرآن الكريم على كل واحد منهم[٦٥].

لا توجد في «المنار»، إلّا أخبار قليلة عن مشاركة الإخوان المسلمين في سير المعارك. ففي ٥ نيسان/أبريل ١٩٤٨ خرجت سرية من الإخوان المسلمين في سورية يصطحبها

عبد القادر الحسيني، متجهة من قطنا إلى فلسطين. وتبع ذلك في ١٤ نيسان/أبريل مصطفى السباعي مع الفرقة الأخيرة من الإخوان المسلمين السوريين في طريقها إلى القدس[٦٦]. وقاتل هناك ما يقارب من ٨٥ متطوعاً من الإخوان المسلمين تحت قيادة مصطفى السباعي، بينهم عبد الرحمن الملوحي وجمال الصوفي من الجيش السوري[٦٧]. ومن المثير للاهتمام ما ذكره عارف بأن القسم الأكبر من الإخوان المسلمين الذين قاتلوا في تلك الفرق كانوا ينتمون إلى عوائل سورية مرموقة. وتركز القتال بالدرجة الأولى في القسم القديم من القدس، أي القسطل وفي القضمون، وقد استشهد هناك عدد كبير من الإخوان المسلمين[٦٨].

أما الخبر الوحيد عن الأعمال الحربية الذي أوردته المنار، فيتحدث عن القتال في القسطل. حيث اتجهت فصيلة بقيادة عبد الرحمن الملوحي لمساندة قوات عبد القادر الحسيني، وذلك بعد يوم من وصولها إلى القدس، وقد استشهد هناك ونقل جثمانه إلى القدس[٦٩].

وإلى جانب الـ(٨٥) من الإخوان المسلمين الذين قاتلوا في القدس، وجد آخرون التحقوا بجيش التحرير. فقد شارك، حسب عارف العارف[٧٠]، ما يقارب من ٤٠٠ من الإخوان المسلمين السوريين في حرب فلسطين. إلّا أن ذلك العدد يبدو مبالغاً به، وذلك إذا أخذ بالاعتبار أن عدد الإخوان المسلمين المصريين الذين شاركوا في حرب فلسطين كانوا أيضاً ٤٠٠ رجل[٧١] ويبدوا ذلك العدد معقولاً، إذ إن «أخوان» مصر كانوا يشكلون ثلاث كتائب، تتكون كل واحدة مما يقارب من ١٢٠ رجلاً، كما يتبين من الكتيبة بقيادة محمود عبده الذي جاء إلى معسكر قطنا[٧٢].

إذا أخذنا بالاعتبار أن جيش التحرير بأكمله كان يتكون من ٤٠٠٠ رجل[٧٣]، فمن الصعب التصور أن ٤٠٠ من الإخوان المسلمين في مصر و٤٠٠ من سورية وفئة من الأردن يشكلون بأجمعهم ما يقارب من ربع جيش التحرير بأكمله. فحسب تقديرات أحد الأشخاص الذي حارب بنفسه إلى جانب الإخوان المسلمين السوريين في شمال فلسطين، كان عددهم لا يتعدى الـ ٢٠٠ رجل، وهو ما يبدو أكثر واقعية نظراً للاستنتاجات التي وردت آنفاً. وأشار أيضاً إلى أن الإخوان المسلمين كانوا يتمتعون

بانضباط شديد وبأنهم كانوا ذوي تدريب جيد ومتحفزين للموت أثناء الجهاد[٧٤].

ولم يقتصر عمل مصطفى السباعي في القدس على العمليات العسكرية، بل تعدى ذلك إلى الناحية السياسية. ففي النصف الثاني من شهر نيسان (أبريل)، أي حين بدأت الأوضاع تتدهور في فلسطين بالنسبة للعرب وخاصة بعد سقوط حيفا، عاد مصطفى السباعي إلى دمشق لمناقشة الوضع في فلسطين مع رئيس الجمهورية والنواب[٧٥]. وفي ١٧ أيار/مايو، أي عندما بدأت الأوضاع في القدس القديمة تتخذ منحىً خطيراً بالنسبة للقوات العربية المقاتلة، كان مصطفى السباعي إضافة إلى محمد سعيد رمضان من الإخوان المسلمين في مصر، من بين أعضاء اللجنة التي ذهبت لمقابلة الملك عبد الله في عمان لمطالبته بمساعدتهم. ويقال بأن الملك عبد الله أجابهم، بأنه من الأفضل لهم أن يذهبوا إلى المفتي أي إلى الحاج أمين الحسيني[٧٦]. وعندما التجأ مصطفى السباعي فيما بعد إلى شكري القوتلي، رئيس الدولة السورية، طالباً منه المساعدة، رده مجيباً بأن البرازي، مندوب القوتلي في عمان، قد أبلغه بأن الوضع في القدس جيد[٧٧].

ويبين ذلك مدى تأثير الخلافات السياسية بين قادة العرب في سير العمليات الحربية للدول العربية أثناء حرب فلسطين في عام ١٩٤٨. أما بالنسبة للإخوان فإن التركيبة السياسية التالية بين مساندين ومناهضين كانت ذات أهمية: إذ كانوا يتخذون بوضوح موقفاً مؤيداً للحاج أمين الحسيني. وقد تم التنويه سابقاً بأسباب ذلك التعاون.

فقد كان هناك خلاف بين المفتي والملك عبد الله يتعلق بالسيادة على فلسطين. أما الإخوان المسلمون فكانوا على عداء مع الملك عبد الله، ليس فقط لارتباطاتهم مع المفتي بل أيضاً لأجل مشروع سورية الكبرى. وذلك هو السبب أيضاً الذي دعا شكري القوتلي لمعاداة الملك عبد الله. أما بالنسبة لشكري القوتلي، فإن الإخوان المسلمين كانوا في موقف معارض لسياسته الداخلية. وفي ما يتعلق بجيش التحرير ومشاركة الإخوان المسلمين، يجدر أيضاً التنويه إلى وجود حقد شديد متبادل بين قائده العسكري، فوزي القاوقجي، والمفتي، ومذكرات القاوقجي هي خير دليل على ذلك[٧٨]. يضاف إلى ذلك أنه كانت للقاوقجي طموحات سياسية، إذ كان يميل لتأييد الملك عبد الله، مما جعل القوتلي يخشى من انقلاب عسكري يدبره القاوقجي. لذا فقد

حرص على تعيين طه الهاشمي مراقباً لجيش التحرير من أجل «حراسة» القاوقجي كما عبر الأخير في مذكراته عن ذلك[٧٩]. وقد أدى ذلك في بعض الأحيان إلى رفض طالب التطوع في جيش التحرير لأنه تقدم بطلبه أولاً لفوزي القاوقجي وليس للأماكن المخصصة للتجنيد[٨٠].

إلّا أنه لا توجد أدلة تشير إلى أن تلك المضايقات التي كان يقصد منها إضعاف الخصم السياسي قد أثرت أيضاً على تجنيد متطوعي الإخوان المسلمين. ثم إن عدم وجود أية إشارات في جريدة المنار في هذا الشأن لا ينفي ذلك، إذ إن جميع الجرائد السورية كانت قد خضعت اعتباراً من ٧ أيار/مايو ١٩٤٨ للرقابة في ما يتعلق بالأخبار العسكرية[٨١]. إلّا أن تلك المراقبة كانت أيضاً ذات خلفية سياسية، يدل على ذلك منع جريدة «المنار»، لاحقاً من الصدور لمدة شهر واحد، وذلك بسبب انتقادات وجهت إلى القادة العرب أثناء الحرب الفلسطينية.

وعلى كل حال، فإن اشتراك الإخوان المسلمين عسكرياً في حرب فلسطين كانت له أبعاد سياسية. فإن وجود فرقة مصطفى السباعي في القتال بالقدس لم يكن له بعد رمزي فقط بل بعد سياسي أيضاً: فقد استغل المفتي نفوذه الشخصي من أجل وضع الإخوان المسلمين تحت أمرة ابن عمه عبد القادر الحسيني للقتال في القدس[٨٢]. يؤكد ذلك أن التقرير الوحيد الذي أوردته جريدة «المنار»، عن معارك الإخوان المسلمين كان ذلك الذي أفاد بأن الإخوان يحاربون إلى جانب عبد القادر الحسيني.

ويأتي في هذا الإطار وصول الإمام حسن البنا بشكل مفاجئ إلى دمشق، وذلك قبل عشرة أيام من خروج الفصائل الأولى للإخوان المسلمين. ففي مساء ٢٣ آذار/مارس ١٩٤٨ هبطت في المطار طائرة، كان قد أعلن عن قدومها برقياً في صباح ذلك اليوم، وعلى متنها فرقة من متطوعي الإخوان المسلمين في مصر. ولدهشة الجميع فقد خرج حسن البنا أيضاً من تلك الطائرة. وتوجه مباشرة إثر وصوله إلى القصر الحكومي حيث تحدث مع طه الهاشمي عن الوضع في فلسطين. وقام في اليوم التالي بزيارة لفرق المتطوعين في قطنا، ثم تحدث في مساء ذلك اليوم هو وقادة الإخوان المسلمين في سورية مع شكري القوتلي وغادر في اليوم التالي. ومن المرجح أن يكون حسن البنا قد

ناقش أثناء زيارته تلك، المسائل المتعلقة باشتراك الإخوان المسلمين في حرب فلسطين محاولاً إزالة العقبات المتعلقة بذلك[٨٣].

ج ـ الهزيمة

بعد سقوط حيفا بأيدي اليهود إثر قتال استمر يومين من ٢١ إلى ٢٢ نيسان/أبريل[٨٤] تزايدت الأصوات التي تنادي بضرورة تدخل القوات العربية النظامية. وخرجت في مدينة دمشق بتاريخ ٢٦ نيسان/أبريل تظاهرة كبيرة، صرح الطلاب أثناءها بأنهم سيتابعون الصوم إلى أن تتدخل الجيوش العربية في فلسطين. وأرسل الإخوان المسلمون برقية إلى جميع الزعماء العرب تحرضهم على إرسال قواتهم. وأرسل العلماء في سورية والجمعيات الإسلامية الأخرى ببرقيات مماثلة[٨٥].

وفي ٥ أيار/مايو طرح أكرم الحوراني في البرلمان مسألة تدخل القوات، مؤكداً على أن تأجيل تدخل القوات إلى ما بعد انتهاء الانتداب البريطاني في ١٥ أيار/مايو سيكون مضراً جداً، ومنتقداً في الوقت ذاته تردد الحكومة. سانده في ذلك محمد المبارك الذي اتهم الحكومة بأنها لا تعمل سوى خطابات ووعود. وأيد زكي الخطيب من حزب الأحرار وكذلك هاني السباعي من حزب الشعب الذي أسس بعد ذلك بفترة وجيزة، تلك الانتقادات. أما زكي الخطيب فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ طالب بسحب الثقة من الحكومة[٨٦].

وليس من المستبعد أن تلك الانتقادات داخل البرلمان والموجهة ضد الحكومة من قبل المعارضة، كانت هي التي أدت في اليوم التالي مباشرة إلى إعلان الرقابة على الصحف السورية في ما يتعلق بجميع الأخبار العسكرية عن فلسطين، ولا شك أن إعلان الرقابة قد اتخذ لأسباب تتعلق بالسياسة الداخلية. وكان الهدف من ذلك إيقاف حملة الانتقادات الموجهة ضد الحكومة حيال صعوبة الأوضاع آنذاك، وبالتالي الحيلولة دون تفكك الوحدة الوطنية، إذ إن إعادة انتخاب شكري القوتلي رئيساً للجمهورية بعد إعادة صياغة الدستور قد تعيد رص الصفوف الصفوف مرة أخرى. ولذا فقد أغلقت جريدة «المنار»، من ٣٠ أيار/مايو حتى ٧ حزيران/يونيو. وهناك مقالة لبشير العوف تعرضت لإيقاف الجريدة، حذفت من قبل الرقابة لدرجة جعلت من المتعذر فهم أي شيء منها[٨٧].

وفي يوم الجمعة المصادف في ١٤ أيار/مايو، أي اليوم الذي وافق انتهاء الانتداب البريطاني في فلسطين، عقد لقاء حاشد في مدينة دمشق بناء على دعوة من رابطة العلماء طالبت فيه مرة أخرى بتدخل القوات العربية[٨٨]. وبعد ذلك بساعات قليلة أعلن بن غوريون قيام دولة إسرائيل[٨٩]. وفي صباح ١٥ أيار/مايو دخلت القوات العربية إلى فلسطين معلنة ابتداء الحرب العربية ـ الإسرائيلية الأولى. وانتهت الجولة الأولى من الحرب بإعلان الهدنة التي سرى مفعولها في ١١ حزيران/يونيو[٩٠]، ولم تتمكن الدول العربية من تحقيق أي من أهدافها العسكرية حتى ذلك الحين، وتفككت قيادتها العسكرية المشتركة. هذا وقد ساد الاعتقاد لدى فئات كثيرة من الشعب ولدى القيادة العربية، بأن تلك الهدنة قد سلبت النصر من أيدي العرب[٩١]. وكذلك كان الأمر لدى الإخوان المسلمين. فقد أشاع مصطفى السباعي ذلك الرأي في إحدى الزيارات التفقدية التي قام بها ما بين ١٢ إلى ١٥ حزيران/يونيو لبعض مراكز الإخوان المسلمين في سورية، حيث تحدث عن محنة فلسطين وبأنه لا بد للعرب من متابعة القتال حتى يتحقق لهم النصر بعدما أصبح جلياً أن القوى العظمى لا تقف إلى جانب العدالة. وأكد الإخوان المسلمون، بكل ما يملكونه من وسائل، على ضرورة متابعة الجهاد[٩٢].

وفي ٨ تموز/يوليو ابتدأت الجولة الثانية من حرب فلسطين الأولى التي استمرت حتى ١٨ تموز/يوليو. وقد استغل الجانبان الهدنة المذكورة لإعادة تسليح أنفسهما، إلّا أن إسرائيل تمكنت من ذلك بشكل أفضل بكثير: فقد وقف ٤٠,٠٠٠ جندي عربي أمام ٦٠,٠٠٠ جندي إسرائيلي. وانتهى القتال الذي استمر عشرة أيام لصالح إسرائيل[٩٣]. ومع الهدنة التي طالبت بها الأمم المتحدة وسرى مفعولها بتاريخ ١٨ تموز/يوليو، انتهت الحرب العربية ـ الإسرائيلية الأولى بالنسبة لمعظم الدول العربية باستثناء مصر. إلّا أن تلك النهاية لم تكن مقبولة لدى الإخوان المسلمين. ففي لقاء كبير في الجامع الأموي في دمشق، أرسلت البرقيات إلى رؤساء الدول العربية تطالب برفض قرارات مجلس الأمن للأمم المتحدة، وبمتابعة القتال. وقد تعرض النص الأصلي للبرقيات في جريدة «المنار» للرقابة. وفي نهاية اللقاء خرجت تظاهرة في سوق الحميدية متجهة إلى البرلمان يرأسها معروف الدواليبي ومحمد المبارك ومصطفى السباعي[٩٤].

وقد أورد مصطفى السباعي المطالب السياسية الرئيسية التي تتعلق بالأزمة الفلسطينية في مقالة افتتاحية(٩٥):

السياسة الخارجية:

١ ـ إلغاء الهدنة ومتابعة القتال بحزم دون تهاون أو تخاذل.

٢ ـ مقاومة رغبات مجلس الأمن التعسفية والجائرة وقراراته المتعلقة بالمقاطعة الاقتصادية.

٣ ـ الانسحاب من الأمم المتحدة كي يبقى مجال التحرك مفتوحاً أمام الدول العربية وغير مرتبط بميثاق الأمم المتحدة أو مقيد. فقد تمكنت دولة صغيرة مثل ألبانيا من الاستهزاء بمجلس الأمن ورفض رغباته دون أن يلحق بها أي ضرر من ذلك، إذ إنها ليست مقيدة بميثاق الأمم المتحدة.

٤ ـ تشكيل رابطة عربية إسلامية تتألف من الدول العربية والإسلامية كي تقف سداً يحول دون التسلط الصهيوني من ناحية ورغبات البريطانيين والأميركيين من ناحية أخرى.

٥ ـ اتباع سياسة اقتصادية ثابتة تبعد البضائع والمستهلكات الغربية التي لا فائدة منها سوى تبديد ثرواتنا وتفكيك رجولتنا.

٦ـ مقاطعة بترولية كاملة لكل من بريطانيا والولايات المتحدة، ويشمل ذلك أيضاً كل من يقف إلى جانب الدول المستعبدة التي لا ترى في بلادنا سوى مرتع مثمر خصيب لأطماعها الاستعمارية.

٧ ـ التخلص نهائياً من سيادة المعسكر البريطاني ـ الأميركي وعدائهم المعلن، وإفقادهم الأمل بالبقاء في أرضنا أو استغلال بلادنا. إضافة إلى ذلك فمن الضروري بذل الجهود الجبارة والحكمة واللباقة للاستفادة من المعسكر الروسي من أجل المحافظة على حريتنا وحيادنا في حال حدوث أي صدام بين المعسكرين. وكذلك ينبغي التأكيد للمعسكر الروسي بأننا لن نسمح بأي حال للمعسكر البريطاني ـ الأميركي الإفادة من أي شبر من أرضنا أو أي نقطة من بترولنا.

السياسة الداخلية:

١ ـ إعلان التجنيد الإجباري في جميع الدول العربية.

٢ ـ إقامة مصانع للأسلحة من أجل فك تبعية استيراد الأسلحة من دول الغرب.

٣ ـ إفهام الأمة بأننا في حالة حرب. وإعلان حالة الطوارئ لتكريس جميع ثروات الأمة وجميع وسائل النقل. وأن يوضع كل شيء مفيد للجيوش المحاربة تحت تصرف الحكومات التي تعبر عن إرادة الشعب ولتكون بمثابة القدوة في ساحة المعركة ولتجنب تبديد ثروات الأمة.

٤ ـ مكافحة جميع مظاهر الميوعة والتحلل والفساد داخل الأمة، وذلك إلى أن تعود مظاهر الرجولة والبطولة إلى الوجود ثانية.

٥ ـ المواظبة والاستمرار على نشر الإحساس بالنشاط داخل الجماهير لتشجيعها على الاستمرار بالحماسة في الاندفاع إلى القتال إلى أن يتحقق النصر، وكي تكون مستعدة لبذل كل مجهود وتضحية من أجل المعركة مهما تطلب ذلك من جهد ومال ووقت.

٦ ـ إصلاح واقع الأمة من الداخل من خلال تحسين مستوى المعيشة، ونشر الثقافة ومكافحة الأمراض إلى أن تحقق الأمة مستوى اجتماعياً وفكرياً وأخلاقياً بقدر ما توصلت إليه الدول القوية المتقدمة.

٧ ـ إزاحة أولئك الزعماء من الدول العربية التي تحتفظ بعلاقات ثابتة من التعاون المتبادل مع دول الإجرام بريطانيا وأميركا وإبعادهم كلية عن قيادة المعركة، سواء في الداخل أم في الخارج، كي لا تتكرر المأساة التي نشاهدها بأم أعيننا مرة أخرى؟.

ويستحوذ البند السابع من مطالب السياسة الخارجية على أهمية تاريخية كبرى. فإن الميثاق الوطني في خريف ١٩٤٧ كان قد تطرق إلى «فقدان أمل العرب في ما يتعلق بعدالة الدول الغربية العظمى». أما الآن وبعد هزيمة فلسطين فقد تحول الشعور بخيبة الأمل والغبن إلى مطالب إيجابية في السياسة الخارجية، إذ تحولت إلى المطالبة باستغلال

مخاصمة الاتحاد السوفياتي للدول الغربية العظمى.إلّا أن المطالبة بأنتهاج سياسة حياد من قبل الدول العربية تجاه الكتلتين العظميين لم تحظ بأهمية سياسية إلّا بعد عامين.

إن النقاط السبع في ذلك التصريح جعلت سياسة سورية الداخلية مرتبطة بالمسألة الفلسطينية، كما طالب محمد المبارك في البرلمان بعد ذلك بفترة وجيزة(٩٦). وتوضح النقطتان ٣ و٧ المدى الذي ذهب إليه اتهام الرؤساء العرب بشكل خاص بتحمل مسؤولية تلك الهزيمة. كما يشير المطلب السادس أخيراً إلى إدراكهم بأنها لم تكن هزيمة حرب فحسب، بل أنها تعود لتأخر المجتمع وتخلفه.

إن حرب فلسطين بالنسبة للإخوان المسلمين لم تكن بمثابة حرب عادية للحيلولة دون قيام دولة إسرائيل، بل كانت في الوقت ذاته معركة ضد الإمبريالية ومن أجل كرامة العرب، بل والأكثر من ذلك أنها كانت بمثابة حرب معنوية بين مادية الغرب وروحانية الشرق. أما الآن وبعد أن وقعت الهزيمة، فقد أدركوا بأن الهزيمة تعود لتخلف المجتمع. وقد أثرت جميع تلك العوامل على الجهود لمحاولة فهم ما كانوا يطلقون عليه غالباً اسم (كارثة).

وقبل كل شيء فقد طرح السؤال عن الذنب. وتوضح المطالب السبعة في السياسة الخارجية لمصطفى السباعي مدى اتهام الدول الإمبريالية وعلى رأسها الدول الغربية، في ذلك. وقد تعرض مصطفى السباعي لذلك مرة أخرى في إحدى خطبه التي حملت العنوان التالي: «إننا لا نبكي ماضينا ولسنا مسرورين لحاضرنا»(٩٧): فعلينا أن نرى الواقع كما هو. إذ إن السياسة العربية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً مع سياسة الدولة التي تتآمر على الدول العربية وعلى فلسطين بالذات منذ ثلاثين عاماً، أي بريطانيا. وقد أصغى بعض زعماء العرب للبريطانيين عن حسن نية، أما البعض الآخر فكانت خيانته واضحة. كما أن سياسة التمهل والتردد هي التي جعلت الجيوش العربية بأكملها أقل عدداً وعدة من الجيوش الإسرائيلية. فالقادة العرب كانوا في الحقيقة لا يرغبون في القتال. أما السبب الآخر الذي أدى إلى الهزيمة، فيعود بالنسبة لمصطفى السباعي إلى سياسة الضعف. فقد تمت الموافقة على الهدنة الأولى ليس للرغبة في السلم ولكن بسبب الضعف، مع العلم بأن مصطفى السباعي لم يكن يعني من ذلك أن قوات

الجانبين كانت حين إعلان الهدنة الأولى في حالة إعياء شديد[٩٨] بل يلمح إلى خوف السياسيين من تدخل بريطانيا أو أميركا بجيوشهما. إلّا أن السباعي كان يعتقد بأن روسيا كانت ستتدخل لو حدث ذلك حقاً، وأما الخوف من عقوبات اقتصادية فلم يكن له مبررات. فماذا يضر ذلك الدول العربية إذا لم تحصل من الدول الصناعية على النايلون أو الحلي أو البضائع الكمالية أو السيارات الفاخرة؟ ويلمح السباعي بذلك إلى طرق الاستهلاك للطبقة العليا من الشعب ليضع بالتالي الحكام الأغنياء أمام الشعب الفقير. ثم ماذا تعني مقاطعة تلك السلع الاستهلاكية إذا قوبلت بالواقع، وهو أن كرامة وحرية فلسطين قد قوطعت منذ فترة طويلة. يضاف إلى ذلك أن الدول العربية تمسك البترول بيدها، وهو سلاح اقتصادي أقوى من كل سلاح. وعدا عن ذلك فهناك أيضاً سياسة اللهو واللعب التي كانت أيضاً من الأسباب التي أدت إلى الهزيمة. أما أثناء حرب فلسطين فلم يحدث شيء في السياسة الداخلية كي يخرج الأمة من الفوضى إلى النظام، ومن الظلم إلى العدالة، ومن رخاء العيش إلى قساوتها، ومن اللهو إلى الجد، ومن اللعب إلى العمل. فإذا غضضنا الطرف عن تعتيم الأنوار ومراقبة الصحف، فلم تتخذ أية إجراءات ضرورية أخرى يفترض أن تحدث في دولة توجد في حالة حرب. وذكر مصطفى السباعي في نهاية خطبته بأن الكارثة ليست نهائية، وأن الدول المحترمة هي التي لا تخضع للظلم والاستعباد من قبل قادتها. وكان بالتالي لا يشير فقط إلى أن القادة هم المسؤولون بشكل مباشر عن الهزيمة والأوضاع المتردية داخل المجتمع التي كانت من الأسباب التي أدت إلى الهزيمة، بل كان يدعو أيضاً إلى المقاومة ضد الحكام.

وقد سيطر الشعور إثر الهزيمة بضرورة إجراء إصلاحات داخل المجتمع كان قد طولب بها سابقا. وتكلم محمد المبارك في إحدى الخطب عن الثورة الاجتماعية وعن قلب المفاهيم السائدة في المجتمع آنذاك إلى المفاهيم التي يدعو إليها المجتمع الإسلامي[٩٩]. إن استعمال كلمة (ثورة) إنما يعني تبنّي إجراء تغييرات «جذرية» داخل المجتمع. ويعنى ذلك إجراء تغييرات جذرية كتلك التي أحدثها الإسلام في المجتمع المشرك آنذاك.

واستخدم محمد المبارك هذه الكلمات في خطبة ألقاها بمناسبة ذكرى انتصار المسلمين في معركة بدر (عام ٦٢٤). ثم إن تصادف ذكرى معركة بدر مع التوقيت الذي

أعلنت فيه الهدنة الثانية تقريباً، كان بالنسبة للإخوان المسلمين مناسبة مثلى للتحدث عن معجزة بدر[١٠٠]: لم انتصر المسلمون في بدر على الرغم من قلة عددهم، ولم هزموا في فلسطين على الرغم من كثرة عددهم؟، وأشار محمد المبارك إلى أنهم في بدر كانوا يقاتلون من أجل المبادئ، أما في فلسطين فلم يكن الأمر كذلك[١٠١]. إن معركة بدر كانت من أجل إعلان مبادئ الثورة التي جاء بها الإسلام .

وفي مقالة افتتاحية في اليوم الذي بدأت به الجولة الثانية من حرب فلسطين، نوه مصطفى السباعي إلى أن معركة بدر كانت أولى معارك تحرير المسلمين التي شنت ضد الظلم والشرك والفساد. إن بدر لا ترمز إلى النصر فقط، بل أيضاً للمجتمع الصالح المتمسك بدينه: علينا أن نرجع إلى الله، كان جوهر خطبة ألقاها محمد محمود الصواف، قائد الإخوان المسلمين في العراق أثناء الاحتفال بذكرى معركة بدر. أما مصطفى السباعي فذهب إلى أبعد من ذلك، إذ ربط معركة بدر وحرب فلسطين ومسؤولية الحكام وتردي المجتمع، بأنها كلها مراحل في الصراع العالمي بين الخير والشر[١٠٢]. فقد تطرق في خطبة كبيرة إلى أن البشر لديهم نزوات تدفعهم أحياناً إلى الخير وأحياناً إلى الشر، وبينهما صراع. إن الغاية من إرسال الأنبياء هي قيادة البشر إلى الخير، أما المصلحون فقد وجدوا في كل العصور. وقد استند أولئك المصلحون إلى تلك الفئات في المجتمع الساعية للخير وغالبيتها من الفقراء، إذ إن ثرواتهم الزهيدة لا تعيقهم عن فعل الخير. ويرى السباعي بأن تلك الفئة تشمل المضطهدين في المجتمع، أو طبقة العبيد سابقاً، وهم في يومنا هذا الطبقة الكادحة، يضاف إليهم أولئك الذين يتمتعون بالحكمة وبُعد النظر، بعيداً عن مكانتهم الاجتماعية، وكذلك كبار رجال الدين ممن لم يدخل الفساد إلى قلوبهم. أما الشباب، فعلى الرغم من نزواتهم إلّا أنهم ميّالون إلى الخير فيما لو اقتيدوا إلى الطريق الصحيح. أما من فطروا على الشر، فقد أشار إليهم مصطفى السباعي بأنهم ذوو الجاه والمال والزعماء، ورجال الدين الذين لم يفقهوا دينهم حقاً واستخدموه وسيلة للتدخل والسطو وفعل الشر.

ويؤكد ذلك ما سبق تكراره مراراً بأن الأزمة بين الطبقة الحاكمة والشعب كانت في نظر الإخوان المسلمين بمثابة صراع بين الخير والشر، وأن الحياة حسب تعاليم الدين هي المقياس الرئيسي.

وبقدر سوء تصرفات القادة وفسادهم، يأتي الشر من العدو الخارجي. فبعدما تحدث مصطفى السباعي عن معركة بدر بأنها إحدى مراحل الصراع بين الخير والشر، تطرق إلى فلسطين مبيناً الفوارق بين اليهود والعرب: «فإن العرب يمثلون إحدى أعلى الحضارات وأسمى الديانات وأرفع الأخلاق في هذه الدنيا. أما اليهود فيمثلون إباحية الشيوعيين في روسيا، والرأسمالية في أميركا، والديموقراطية في بريطانيا وفرنسا، فإن اليهود يعبرون بوضوح عن الإلحاد».

وبالمقابل لذلك التصريح عن اليهود، يأتي ما يلي: فقد تبين أن اليهود يختلفون عما كان يعتقد بهم: «فكنا نعرف عنهم الجبن والبخل والتمسك بالمادة. أما اليهود في أيامنا هذه فقد حولوا البخل والجشع إلى جهد وسخاء من أجل الدولة اليهودية. وهكذا فلدى الهيئة اليهودية في يومنا هذا مئة مليون جنيه إسترليني. وقد استعاض اليهود عن الشجاعة بالتدريب والتنظيم والخبرة العسكرية، وهو ما لم نتعوده نحن العرب، ويرجع كل ذلك إلى تدريب شعب يؤمن بدولة يهودية»[١٠٣]. وتشتمل تلك الكلمات على اعتراف من مصطفى السباعي بتمكن اليهود من تحويل إيمانهم بدولة يهودية إلى أعمال، على الرغم من نفيه خصلة الشجاعة عنهم. أما العرب فلم يتمكنوا من تطبيق مثلهم على النحو نفسه. وبمقارنة هذين التصريحين، أي تضخيم قيمة الحضارة العربية الإسلامية من ناحية بأنها الأرفع مستوى على وجه الأرض، والاعتراف الواقعي من ناحية أخرى بأن اليهود، على الرغم من أنهم يمثلون الشر بحد نفسه، تمكنوا من تطبيق إيمانهم في عالم الواقع، يظهر جلياً مدى أهمية القضية الفلسطينية للإخوان المسلمين. فقد أصابت أزمة فلسطين مسألة التخلف في الصميم. وقد اعتبرت تلك المسألة من قبل الإخوان المسلمين بأنها خلاف في القيم بين الحضارات، إلّا أن روحانية الشرق كانت بالنسبة لهم أعظم قدراً من مادية الغرب. إن هذا المنحى الفكري القائل بتفوق الحضارة العربية الإسلامية في مثالياتها من حيث المبدأ على الحضارات الأوروبية الامبريالية للدول الصناعية، والتي تفوقت من ناحية أخرى في المجال التطبيقي، كان بمثابة نتاج لمجموعة من الخبرات امتدت لمائة عام: فإن مثل العهد الفائت كانت بمثابة الملاذ من الشعور بالضعف. فقد زعزعت هزيمة فلسطين الثقة بالنفس، ثم أن الشعور بعدم القدرة على تحويل الأهداف إلى أفعال، تم امتصاصه من خلال تفسيرات روحانية دينية: فقد تغلب الشر على الخير مرة أخرى في فلسطين. إلّا أن ذلك التفسير العقائدي

للأمور تضمن بعض الأمل بنهاية حسنة، إذ إن غلبة الشر لا يمكن أن تكون أبدية. «إن كارثتنا مؤقتة. وسوف تزول إن شاء الله. وسوف تنتهي عندما يحل ذلك اليوم الذي تنتهج فيه الأمة طريق الجد كي تسلك الطريق الصحيح. وحينها سوف تلتف الأمة حول قادتها الصالحين لمنحهم الثقة وإعطائهم الدعم. لا تحزني أيتها الأمة ولا تيأسي فإن الله مع المحسنين»(١٠٤).

هوامش الفصل السادس

(١) HADAWI, IX-X.
(٢) إخوان، ٤٧/٩/٢.
(٣) المنار، ٤٧/٩/٥.
(٤) المنار، ٤٧/٩/٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٧/١٢/٢١.
(٦) انظر TORREY, 103
(٧) المنار، ١٩٤٧/٩/١٥.
(٨) المنار، ١٩٤٧/٩/١٧.
(٩) المصدر نفسه، ص ٩/٢٨ و١٩٤٧/٩/٢٢.
(١٠) إخوان، ١٩٤٧/١٠/١.
(١١) المنار، ١٩٤٧/١٠/٢.
(١٢) **نضال** الجزء الاول ٢٠٨ إلى ٢٢٣.
(١٣) اخوان ٤٧/١٠/٨ و MITCHELL 56
(١٤) KIMCHE, 58.
(١٥) JOHN-HADAWI, I, 281.
(١٦) MITCHEL, 56.
(١٧) JOHN-HADAWI, I, 282.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.
(١٩) JOHN-HADAWI, I, 271.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.
(٢١) KIMCHE, 52.
(٢٢) المنار، ١٩٤٧/١١/٢٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩٤٧/١٢/٦.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٩٤٧/١١/١٣.
(٢٥) JOHN-HADAWI, I, 226.
(٢٦) المنار،، ١٩٤٧/١٢/٣.
(٢٧) المنار،، ١٩٤٧/١٢/١٨.
(٢٨) المنار، ١٩٤٨/٢/١٤.
(٢٩) المنار، ١٩٤٨/١/٣.
(٣٠) المنار، ١٩٤٧/١٢/٢٩.
(٣١) المنار، ١٩٤٧/١٢/٤.
(٣٢) يذهب الإخوان المسلمون في هذه الأيام إلى أبعد من ذلك إذ يعتقدون بضرورة محاربة المسلمين لليهود (انظر REISNER خاصة ص ٢٨).

(٣٣) LA BOURSE EGYPTIENNE, 16.7.1947.
(٣٤) **المنار**، ١٩٤٧/١٢/٢٠.
(٣٥) **المنار**، ١٩٤٧/١٢/٢٠.
(٣٦) كان قرار التقسيم بالنسبة لهم يشكل خطراً وطنياً وقومياً للشعب العربي، وتهديداً اجتماعياً واقتصادياً. إذ إن تقاليد وأخلاق ومنهاج التفكير والأسلوب المعيشي لليهود لا تتوافق مع العادات العربية. فمن المعروف عنهم تفكيكهم لأي مجتمع. فإذا استقروا في قلب الأمة العربية فإن ذلك سيؤدي إلى تحلل وتفكك الأخلاق والمقدسات العربية (**نضال** ١ ٣٢٠). إن تلك الادعاءات تقترب كثيراً من الشعوبية.
(٣٧) **المنار**، ١٩٤٨/١١/٢٤.
(٣٨) **المنار**، ١٩٤٨/١/٨.
(٣٩) SPU LER H.O. VIII 143.
(٤٠) بخصوص الشروط العامة التي تتعلق بتسليم القدس، والتي كانت عادلة جدا بالنسبة للنصارى، انظر **القدس** KUDS في SH. EL 269
(٤١) **المصور**، ١٩٧٥/١٠/١٢ أشكر السيد رودلف بيترز، أمستردام، الذي نبه إلى هذا التصريح.
(٤٢) **المنار**، ١٩٤٧/١٢/١٩.
(٤٣) **المنار**، ١٩٤٧/١٢/١١.
(٤٤) **المنار**، ١٩٤٨/١/٤.
(٤٥) انظر **من هو**: أمين الرويحة ١٨٥، شاكر العاص، ٢٧١، منير المالكي ص ٣٩٧، عزت الطباع، ص ٢٧٣.
(٤٦) قاوقجي، ١، ١٢٩.
(٤٩) **المنار**، ١٩٤٧/١٢/٢.
(٥٠) من هو ٣٣٧.
(٤٩) **المنار**، ١٩٤٧/١٢/٦ و١٩٤٨/١/١١.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١/٤/ حتى ١٩٤٨/١/٧.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١/٤ / و٣/٢/ ١٩٤٨.
(٥٢) **المنار**، ١٩٤٨/١٢/٨.
(٥٣) انظر مثلاً **المنار**، ١٩٤٧/١٢/٤.
(٥٤) **المنار**، ١٩٤٨/١/١٥.
(٥٥) **المنار**، ١٩٤٨/٦/٢١.
(٥٦) **المنار**، ١٩٤٧/١٠/١٢.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦ و١٩٤٧/١٢/١١.
(٥٨) **المنار**، ١٩٤٧/١٢/٧.
(٥٩) **المنار**، ١٩٤٨/٦/١١.
(٦٠) **المنار**، ١٩٤٨/٦/١١.
(٦١) **المنار**، ١٩٤٨/٣/٦.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٩٤٨/٣/١٠.
(٦٣) انظر عارف ١، ص ١١٢ و٢ ص ٣٩٨.

(٦٤) **المنار**، ٦/١٣ و١٩٤٨/٣/٢٧.
(٦٥) **المنار**، ١٩٤٨/٤/١٩.
(٦٦) انظر **المنار**، ١١ و١٩٤٨/٤/١٩.
(٦٧) انظر عارف، ١ ص ٣٢٦.
(٦٨) المصدر نفسه.
(٦٩) **المنار**، ١٩٤٨/٤/٢٣.
(٧٠) انظر عارف، ٢ ص ٤٣٦.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٢ ص ٤٠٣.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٨ و٣٩٩؛ انظر أيضاً **المنار**، ١٩٤٨/٣/١٠.
(٧٣) خالدي، ٨٦٠.
(٧٤) محادثة مع السيد هاني هندي، بيروت ١٩٧٥/٩/١١.
(٧٥) **المنار**، ١٩٤٨/٤/٢٩.
(٧٦) انظر عارف، ٢ ص ٤٣٤ و**المنار**، ١٩٤٨/٥/١٨ التي تذكر بأن مصطفى السباعي كان في عمان.
(٧٧) عارف ٢، ٤٣٦ اعتماداً على تقرير من مصطفى السباعي.
(٧٨) قاوقجي، ٢ وخاصة ١٢٠و ١٢٩و ١٣٢.
(٧٩) قاوقجي، ٢ ص ١٣٦.
(٨٠) المصدر نفسه.
(٨١) **المنار**، ١٩٤٨/٥/٧.
(٨٢) محادثة مع السيد هاني هندي، بيروت ١٩٧٥/٩/١١.
(٨٣) **المنار**، ٢٤ و٢٥ و١٩٤٨/٣/٢٧.
(٨٤) KIMCHE 115, 119.
(٨٥) **المنار**، ٢٧ و١٩٤٨/٤/٢٨.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٩٤٨/٥/٦.
(٨٧) **المنار**، ١٩٤٨/٦/٧.
(٨٨) **المنار**، ١٩٤٨/٥/١٥.
(٨٩) KIMCHE 154.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
(٩٢) **المنار**، ٦/١٥، ٥ و١٩٤٨/٧/٨.
(٩٣) KIMCHE, 223.
(٩٤) **المنار**، ١٩٤٨/٧/٢٣.
(٩٥) **المنار**، ١٩٤٨/٧/٢٥.
(٩٦) **المنار**، ١٩٤٨/٩/٦.
(٩٧) **المنار**، ١٩٤٨/٧/٢٩.
(٩٨) KIMCHE, 200.

(٩٩) **المنار**، ١٦/٨/١٩٤٨.
(١٠٠) حسب السباعي، **المنار**، ٦/٨/١٩٤٨.
(١٠١) المصدر نفسه.
(١٠٢) **المنار**، الأعداد ٨/٧ و٦/٨/١٩٤٨.
(١٠٣) السباعي، **المنار**، ٣٠/٦/١٩٤٨.
(١٠٤) **المنار**، ٢٩/٧/١٩٤٨.



٧

من هزيمة فلسطين إلى انقلاب حسني الزعيم

لم تمض إلّا أشهر قليلة على هزيمة حرب فلسطين حتى تم الانقلاب العسكري الأول في سورية بتاريخ ٣٠ آذار/مارس ١٩٤٩، والذي ألغى لفترة من الزمن الديموقراطي البرلمانية لسياسيي الطبقة العليا شبه الإقطاعية، ممن كانوا ينتمون للحركة الوطنية سابقاً. وقد تعرضت حكومة الحزب الوطني تحت قيادة جميل مردم إلى ضغوط متزايدة مما دعاها آخر الأمر لحل نفسها وأدى إلى استقالة رئيس الوزراء في ١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨. وأعقب ذلك صعوبات في إيجاد خلف لذلك المنصب، إلى أن تقدم رجل ينتمي إلى الحركة الوطنية مبدياً استعداده لتشكيل حكومة جديدة: أي خالد العظم الذي استدعي خصيصاً من باريس حيث كان قد أرسل مبعوثاً إلى هناك. إلّا أن فترة حكمه لم تتعد الثلاثة أشهر.

ومهما تكن الأسباب السياسية، سواء على الصعيد العربي أو الدولي، التي أدت إلى انقلاب حسني الزعيم، فمما لا شك فيه أن مرارة الهزيمة التي عانى منها الجيش والشعب، والتذمر من الأوضاع القائمة وبالتالي من إدارة الدولة المسؤولة عن ذلك، كانت قد هيأت الجو المناسب لذلك الانقلاب الذي قوبل بادئ الأمر بالاستحسان من

قبل الشعب. أما الإخوان المسلمون، فلم يقتصر دورهم على تأييد ذلك الشعور فحسب، بل يبدو أنهم أدوا دوراً هاماً في تهيئة ذلك الشعور.

أ ـ من ثورة الإسلام إلى الدعوة

لقد أدت المسألة الفلسطينية إلى هزة شديدة، مما جعل الإخوان المسلمين يعتقدون بأنه لا خلاص إلّا من خلال تغييرات جذرية في الأوضاع الحالية. وهكذا فقد أخذت فكرة الثورة تسيطر على حيّز هام من تفكيرهم. إلّا أن الثورة الحقة بالنسبة للإخوان المسلمين كانت فقط تلك التي تستمد جذورها من «ثورة الإسلام» أي من بدايات الإسلام. ثم أن الفكرة القائلة بأن التحول الكبير الذي أحدثه الإسلام في العالم العربي هو بمثابة ثورة، كانت قد وردت سابقاً من قبل كبار المؤلفين في الثلاثينيات أمثال محمد حسين هيكل وعباس محمود العقاد[١].

وشكلت تلك الأفكار محور خطب مصطفى السباعي بمناسبة الاحتفالات بمولد الرسول (ﷺ) في شباط/فبراير ١٩٤٨. فقد أوضح في أوائل خطبة ألقاها في مدينة حلب[٢] أن أهم مبادئ ثورة الإسلام هي تحطيم الطواغيت والتمسك بالوحدة الإلهية وثانياً، في ترّفع البشر عن المادية من خلال الدين والعبادات، والصلاة أولى فرائضها. إلّا أن تلك المقولة لا تتضمن سوى أن مبادئ الإسلام تعني الثورة في حد نفسها. ثم يطرح السؤال التالي: «هل عملنا من أجل الثورة كما فعل الإفرنسيون والشيوعيون؟ كلاّ، سيقول التاريخ لنا: بئس ما جئتم به، اتخذتم من الأشقياء قدوة لكم. أما نحن فسوف سنقوم بالثورة كما فعل ذلك الرسول (ﷺ) وأصحابه (رضي الله عنهم) كي يقول التاريخ لنا: أحسنتم صنعاً إذ جعلتم السعداء قدوة لكم[٣]. وتعرض السباعي أيضاً إلى أن عِلم الثورة موجود لدى الإخوان المسلمين، إلّا أن البعض قد يظن بأن الثورة تتم بالسلاح. فليطمئن رجال الأمن وحكومتهم كل الاطمئنان: «فسنقوم بثورة لنشر الرسالة وتعميم الإخلاص والأمانة. سنقوم بثورة كي لا يبقى في الأمة بائس أو جائع أو متكبر أو ظالم أو جاهل أو ضعيف أو مريض أو ملحد أو فاجر. سنقوم بثورة لنشر الحق والعدالة، إلى أن تمتلئ كل البطون وإلى أن ينطق جميع الجهلة والى أن يعالج كل مريض. سنقوم بثورة إلى أن يصبح مجتمعنا أفضل المجتمعات في هذه الدنيا وإلى أن تعود إلى ما وصفها به الله رب العالمين «كنتم خير أمة اخرجت للناس» (آل عمران، آية ١١٠).

وتتضمن تلك العبارات مرة أخرى ذلك الشعور بالرفعة على الحضارات الأخرى، المشار إليها نيابة بالثورتين الفرنسية والشيوعية، وهو سمو ارتبط ارتباطاً وثيقاً مع الشعور بالخديعة إزاء مواقف الدول العظمى من قضية فلسطين. أما مدى اطمئنان رجال الأمن والطبقة الحاكمة إلى ثورة الإخوان المسلمين، كما أشار مصطفى السباعي لذلك، فيتبين من استطراداته عن ثورة محمد (ﷺ) أثناء إحدى خطبه التي ألقاها في دمشق[٤].

«إنه (أي الرسول ﷺ) حوّل مفهوم الدين إلى مفهوم ثوري. لم يشرع ذلك بمثابة حرب أو كره أو عصبية، بل بأنه تعاون على الخير وترفع على الشر وسمو إلى العلياء وعيش بأمان وترفع عن الأمور الدنيوية. فقد أحدث ثورة في مفهوم الزعامة. لقد أقرها ولكن ليس بأنها أستغلال أو تسلط أو تكبر أو تعالٍ على الشعب، بل أقرها بأنها سهر من أجل الأمة، وبر بالمحكومين وخدمة للمجتمع. كما أنه طالب الزعماء، عوضاً عن نشوة التسلط، بتقديم الطعام والثروات وإبداء الرغبة بالتضحية واليقظة والاهتمام بأمور الشعب. لقد حول مفهوم الثورة في ما يتعلق بعلاقة الشعب بقيادته. إلّا أنه لم يقرها بمثابة فتنة أو تمرد، أو خضوع وتذلل. إن التعاون بين الشعب وقيادته يعني الانقياد للدولة الصالحة والتواضع للفرد الصالح، ومعاقبة المتجبرين الظالمين وردّهم إلى النظام والهدى، والعلم للغافلين والجاهلين.

وقد أحدث أيضاً ثورة في مفهوم الأخلاق. لقد أقره ولكن ليس بأنه تكبر وفساد وأنانية وتحلل وانحطاط، أو انكماش وضعف، أو اتكال على الآخرين، ولكنه أقر الأخلاق بأنها تذلل دون خضوع، قوة دون تكبر، شفقة دون ضعف، وقوة دون تصلب وتراخ دون تبلد، وتيقظ دون عجرفة، وتسلية دون تحلل، وراحة دون تكاسل وعمل دون إسراف.

كما أنه أحدث ثورة في مفهوم المرأة. فإنه لم يرض لها أن تكون مجرد أداة لهو أو حلية يستثار بها أو أداة دائمة، ولكنه أرادها بمثابة ملطفة للنفوس، سكينة للقلوب، سند للرجال ومنجبة للأجيال الجديدة، ربة للمنزل والواحة التي يلجأ إليها الرجل لتروح عنه الأعباء وليستشف منها القدرة التي تمكنه من متابعة عمله»[٥].

إن تلك التأملات في الثورة قد تبدو غريبة. إلا أنه ينبغي قبل كل شيء ملاحظة

الأوضاع آنذاك. فإن كلتا خطبتي مصطفى السباعي كانتا بمناسبة الاحتفالات بمولد الرسول (ﷺ). والخطب الدينية تتطلب في العادة، من الناحية الدينية النظرية على الأقل، التأكيد على فعالية الحقائق الدينية في الظروف الراهنة. ثم إن الخطب الدينية تتطلب أيضاً، إضافة للوعظ، التأثير والإقناع بصلاحية التعاليم المنزلة. فإن غرضها شبيه بممارسة الطقوس ويرمي من خلال الاختيار المناسب للكلمات تقريب الماضي المقدس، وذلك بخاصة أثناء الحفلات الدينية. إن الشيء المقدس في الإسلام هو القرآن، وليس من العسير أن ندرك بأن الكثيرين من المستمعين لمصطفى السباعي قد استوعبوا الخلفية المستمدة من القرآن الكريم في التعابير التي استعملها في خطبه. لقد كان مصطفى السباعي يتمتع بتلك القدرة الفائقة على الاستعانة بالتعابير القرآنية أثناء تعرضه للحديث عن المسائل المعاصرة. وكان التشاؤم سائداً في ذلك الحين بسبب المسألة الفلسطينية التي احتلت المقام الأول، إلى جانب الأوضاع الاجتماعية والتذمر من تصرفات الحكومة. ولذلك فإن الثورة كانت بمثابة الرد المناسب لإثارة الشعب ودفعه لجمع قواه للتصدي لقرار التقسيم من قبل الأمم المتحده وما تبع ذلك من ذل.

أما ما يتعلق بتعريف كلمة (ثورة)، فإن النص يعبر عن نفسه. فليس الهدف من ثورة الإسلام إزاحة الطبقة الحاكمة، وإنما استبدال الحكام الفاسدين والإتيان بآخرين صالحين. أما ما يتعلق بالثورة في مفهوم المرأة، فإن السؤال يطرح نفسه، وهو: هل أن تلك الثورة استطاعت حقاً أن تقدم أكثر من عرض جديد للسلبيات بشكل إيجابي، وذلك لمضمون لا يختلف جذرياً عن سابقه؟ فإن الأفكار التي اشتملت عليها تلك الثورة لا يوجد بها ما يشير إلى استطاعة المرأة لأن تشكل كياناً ذاتياً ولا تكون مجرد تابعة للرجل.

وتبين تلك الكلمات بأن الثورة لم تكن تعني بالنسبة لمصطفى السباعي في الدرجة الأولى قلب موازين الحكم، وإنما تطوير إنسان جديد يمكنه أحداث تغيير مستقبلاً. وعلى ذلك فإن فهم الإخوان المسلمين لمعنى الثورة لا يختلف في شيء عن تصورهم لضرورة إحداث إصلاحات. ولا يوجد أيضاً في كل ذلك ما يدل على أن الثورة قد عوضت عن الفكرة الأساسية من ضرورة إحداث الإصلاحات. بل إن الثورة تشير هنا إلى ما كان قد تم التأكيد عليه بشدة، أي ضرورة إحداث إصلاحات شاملة كان الإخوان قد طالبوا بها سابقاً.

وفي معرض الحديث عما تتضمنه كلمة (ثورة)، لا يكفي مجرد التعرض للفارق بينها وبين التعريف التقليدي. وتشير تصورات مصطفى السباعي عن الثورة إلى عظم ما تم من أحداث. فقد تبدو كلمة (إصلاحات) هزيلة للوهلة الأولى ولا تفي بالغرض نظراً لتأزم الأوضاع في فلسطين والأهداف الجسام، فالكل يتحدث عن الإصلاحات. ونظراً لتلك الأوضاع، يفترض بالثورة أن لا تكون حرب طبقات، فالدولة لم تتمتع بالاستقلال إلّا منذ فترة وجيزة. واعتبر مشروع سورية الكبرى بأنه من مكائد الدول الاستعمارية، كما أن الدول الاستعمارية من كلا المعسكرين أثبتت للإخوان المسلمين خستهما من خلال الإدلاء بأصواتها في قرار التقسيم. وهكذا فقد وجدوا أنفسهم منفردين أمام أعداء أشداء، لذا فإن إعلان حرب الطبقات داخل الوطن لم يكن مقبولاً.

وفي صيف عام ١٩٤٨ استخدمت كلمة (ثورة) بمعنى سياسي، أي ليس بمعنى ثورة الإسلام كما كان يتم ذلك سابقاً أثناء الخطب في الاحتفالات الدينية. فقد أوردت جريدة «المنار» بمناسبة إعادة تشكيل حكومة جميل مردم مقالة افتتاحية جاء فيها: «إن الوزارة التي تسعى الأمة لها ينبغي أن تكون وزارة للثورة والتحرر وليس للغفلة والاستسلام»[٦]. فقد طولب هنا بالثورة على الغفلة التي أدت إلى خوض المعركة دون سلاح، والثورة على الارتجال الذي جعل الأمة دون هدى أو منهج، والثورة على الأنانية التي تقضي على المصلحة العامة، والثورة على إخفاء الحقيقة. ويتبين من ذلك بأن الثورة لم تكن تعني هنا سوى إحداث تغيير في المنهج السلوكي.

وفي إحدى الخطب بمناسبة ذكرى موقعة بدر في صيف عام ١٩٤٨ استخدم محمد المبارك تعبيراً آخر يشير إلى الثورة بمعناها الواسع، ألّا وهو كلمة انقلاب. فقد تحدث عن الانقلاب في مفاهيم المجتمع، والروح الانقلابية التي يدعو إليها الإسلام والتي تستند إلى الإيمان بالله وليس إلى الأشخاص أو الأمور الدنيوية والغايات الشهوانية، وتعتمد على أسس العدالة الاجتماعية والمساواة بين البشر وإلى توجيه الشعب وتحريره من دائرة الذل والاستكانة[٧].

ومن الجدير بالملاحظة أنه بينما استخدم الإخوان المسلمون كلمة (ثورة) في الدرجة الأولى أثناء ربيع وصيف عام ١٩٤٨، أي فترة المناوشات في فلسطين، استمر استعمال

كلمة (انقلاب) حتى فيما بعد. ففي إحدى خطب كانون الثاني/يناير عام ١٩٤٩ نوه محمد المبارك إلى أن الإخوان المسلمين سيأتون بالانقلاب الأساسي للثقافة المادية[٨]. إن المثير في استعمال ذلك التعريف يكمن بأن حسني الزعيم كان قد نفذ الانقلاب العسكري الأول في الدول العربية.

وكانت كلمة انقلاب من الكلمات الهامة في جعبة ألفاظ حزب البعث[٩]. فيبدو أنهم في مرحلة مبكرة لم يعودوا يكتفون بالإصلاحات بل أخذوا عوضاً عن ذلك يطالبون بالانقلاب. فقد جاء في قرارات المؤتمر الأول للحزب في ١٣ نيسان/أبريل ١٩٤٧: «البند رقم ٦ ينص بأن الحزب انقلابي ثوري. يؤمن بأن حياة تقدمية للعرب لا يمكن أن تتم إلّا من خلال تغير جذري تام لجميع الأوضاع الفاسدة، تغير يشمل جميع مرافق الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية»[١٠]. ومن الجدير بالملاحظة أن تلك التصورات عن الانقلاب تتضمن مطالب شاملة تشابه ما طالب به الإخوان المسلمون من خلال تصورهم عن الإصلاحات والثورة. إن شمولية تلك المطالب هي التي منحتها نوعاً من الخيال، وهكذا تتحول المطالب إلى رسالة.

إلّا أن استخدام كلمة ثورة من قبل الإخوان المسلمين كان يهدف أيضاً للتقليل من أهمية ذلك التعبير عند خصومهم السياسيين. فإن النقاشات التي تلت ما حدث في أيلول/سبتمبر ١٩٤٨ تدل إلى أن الإخوان المسلمين كان عليهم الدفاع عما تعنيه كلمة (ثورة) حين تعرضهم لقضية فلسطين، وذلك أمام خصومهم اليساريين من الشيوعيين وحزب البعث أو من كان ينظر إلى الإخوان بأنهم رجعيون. ويتبين من البرقية التي أرسلها مصطفى السباعي إلى رئيس الجمهورية[١١]، أن محافظ مدينة حمص كان قد وزع جهراً مشروبات كحولية ودعا إليه فرقة راقصة. واعتبر ذلك بأنه تبذير للأموال العامة من ناحية ومخلٌّ بالأخلاق ورجولة الشباب الذين كان قد أعلن لهم النفير العام منذ فترة وجيزة من أجل فلسطين، وكان قد أعلن عنه في ٢١ آب/أغسطس[١٢]. وطالبت البرقية رئيس الجمهورية بالوقوف بكل قواه ضد ذلك الخلل بالأخلاق العامة.

وفي ٢ أيلول/سبتمبر نشرت جريدة «المنار» خطاباً مفتوحاً موجهاً لمحافظ مدينة حمص. إذ يبدو أنه كان قد تعرض في مجال الحديث عن حادثة الرقص إلى الرجعية والتقدم

والجمود والتحرر وعن الصعود والهبوط، ملمحاً بذلك لتكرار المتناقضات من قبل الإخوان المسلمين. فكانت الإجابة من قبل كاتب الخطاب المفتوح كما يلي: «نعم، أنني أعرف الحياة مثلك يا أيها السيد، وأدرك أيضاً ضرورة التقدم والتحرر والارتقاء. إلّا أنني أعرف أيضاً أن التطور لا يعني تحلل الأخلاق، وأن تحرير الذات لا يعني تبذير الأموال العامة وأن الصعود لا يعنى الصعود إلى الشيطان». ويستطرد المقال بأن التقدم لو كان كذلك لاستنفدت أموال الدولة على الكحول والنساء الفاتنات، بينما يتضور نصف مليون عربي من الجوع والجيش بحاجة ماسة إلى سلاح أفضل وإلى تدريب وذخيرة. فالتغلب على الكارثة الكبرى في تاريخ العرب القديم والحديث في فلسطين لن يتحقق من خلال الرقص وإفساد أخلاق الشعب.

وبعد أيام قلائل أوضح مقال آخر[١٣] بأن المشكلة تدل أيضاً على تحول في أخلاق وعادات الأغنياء والمثقفين من الشعب. وتحدث المقال أيضاً عن «رعاع الثقافة» الذين لا يسخون بقرش واحد من أجل قضية فلسطين، بينما ينفقون الأموال الطائلة في السكر، والشعب يتضور جوعاً. إن تلك الطبقة تتشكل - حسب ما جاء في ذلك المقال - من ثلاث فئات: أولاً هناك الماركسيون الذين يرفضون الإسلام لأن الذي جاء به هو النبي العربي محمد بن عبد الله (ﷺ) وليس يهودياً ألمانياً اسمه كارل ماركس. ويرفضون العروبة لأنها تنهض بنفسها دون الاعتماد عليهم (أي الماركسيين) وإخوانهم المفلسين في روسيا أو فرنسا أو بريطانيا أو أميركا. وتتبدى من خلال ذلك الأطرافُ السياسية المعنية من ذلك الهجوم. ومن الجدير بالذكر أن الإخوان المسلمين أثناء تصديهم للشيوعيين استخدموا أساليب القوميين العرب: فهم يتحدثون عن النبي العربي ويضعون حرية العرب أمام حرية المثقفين الماركسيين.

أما الفئة الثانية، والتي ربما كان يقصد بها أعضاء حزب البعث، فإنها تضع المتدينين مقابل المتحررين من القوميين العرب. إذ إنها تتشكل من أولئك الذين «يؤمنون بامرئ القيس وليس بمحمد (ﷺ) ويتلون المعلقات ويزدرون القرآن الكريم».

أما الفئة الثالثة فهم أولئك الملحدون الذين يمضون حياة ملتوية. فإنهم لا يعترفون بإلهٍ سوى الدرهم». ثم يأتي أولئك ويدّعون بأن الإخوان المسلمين هم رجعيون، وأنهم

ليسوا سوى مخلفات من العصور الإسلامية الأولى، وفي ذلك تلميح للإسلام السلفي للإخوان المسلمين. ويجيب المقال على ذلك:

«اننا نسعى لتشييد مجتمع لا ظلم فيه ولا فقر ولا سطو، ونسعى لتشييد دولة لا توجد بها أنانية أو تسلط أو ظلم. إننا نريد إقامة دولة لا مكانة فيها للإمبريالية أو الفوضى أو الجهل. نريد أن نصنع شعباً قوي الأعصاب مع رجولة الأبطال. نريد أمة لا تخشى الموت وتزعزع الجبال. نريد تحرير فلسطين من الصهاينة والبريطانيين والأميركيين والروس ومن جميع دول العالم قاطبة. نريد أن نحلق: والإيمان في قلوبنا والأخلاق في نفوسنا والعلم في دموعنا والنور في عيوننا ورغبة الموت تدغدغ أعصابنا».

قد أرادت تلك الكلمات التأكيد على رغبة الإخوان المسلمين في التطور والتصدي لمن اتهمهم بالرجعية. إلّا أنها كانت أيضاً بمثابة تخيلات عن التطور وأحلام بأمة جديدة تشيد بأولئك الذين يستهينون بالموت. وبالرغم من تعرض النص للفقر والرأسمالية ولفلسطين، إلا أن ايحاءاته وما تضمنه من إشارة للاستئثار بكامل السلطات توحي بأن تلك الأمة كأنما هي من عالم آخر، ويشير أيضاً إلى رغبة لا متناهية لأن تأخذ دور المنقذ. لهذا فإن الصعود، الذي تشير إليه الفقرة الأخيرة، لا يمكن أن يتم إلّا من قبل إنسان جديد مضاء بنور الإيمان والأخلاق وتجربة العلم («والعلم في دموعنا») مستعد للقتال مستهين بالموت.

وليس من المستغرب في أجواء تلك الكلمات أن ينمو العنف ويترعرع. ففي العدد ذاته من جريدة «المنار»، (١٩٤٨/٩/٨) وجه خطاب إلى صاحب جريدة «الرأي العام»، كان قد تعرض في جريدته بتاريخ ١ أيلول/سبتمبر للأخوان المسلمين متهماً إياهم بتفجير عبوة ناسفه أمام سينما الأوبرا. ومن الغريب أن الخطاب لم يتطرق لذلك التفجير أو لنفي ذلك الاتهام، بل كرر مرة أخرى تعرضه لتحلل الأخلاق العامة. إذ إن الشعب بغنى، في مثل هذه الظروف، عن محلات للقمار والأفلام الرديئة أو المجلات الخليعة. فمن الضروري حماية الشعب من المذاهب الأجنبية الهدامة كالشيوعية التي ساهمت في بيع فلسطين لليهود.

ومهما كان أمر تلك المتفجرة، فإن الاستياء كان قد استشرى إلى درجة جعلت الأمور تتحول إلى عنف، وقد ساهم الإخوان المسلمون في ذلك من خلال تلك المقالات وربما أيضاً من خلال الأحاديث في مجالسهم الخاصة، بتذكية ذلك الشعور العام.

ب ـ الانتقادات للظروف السيئة المسيطرة

إلّا أن تفاعل الإخوان المسلمين مع تلك الأوضاع المؤلمة لم يقتصر على الخطب الحماسية التي تتعلق بثورة الإسلام والمقالات التي تتوقع الخيالات. فالشعور الداخلي بضرورة إحداث إصلاحات عميقة وجذرية، استند إلى تصورات دينية أخلاقية، وكذلك في كثير من الأحيان إلى انتقادات لاذعة في مسائل تفصيلية داخل الدولة مما أدى إلى الانطباع بأنك أينما نظرت في طول البلاد وعرضها، ترى أن لا شيء يتم كما ينبغي.

وفي ٣ و٤ حزيران/يونيو ١٩٤٨ عقد مؤتمر للإخوان المسلمين في محافظتي حلب ودير الزور، لم يقتصر على بحث الأوضاع الداخلية وقضية فلسطين، بل تعداها لبحث الأوضاع داخل سورية. وتعرضت المذكرة التي صدرت من قبل المؤتمر لوجهة نظر الإخوان المسلمين في ذلك[١٤]. فقد أبدى المؤتمر استياءه قبل كل شيء من ضعف جهاز الدولة في شتى المجالات. ويعود ذلك إلى ضعف في الأخلاق، وحب الذات ونقص في كفاءة الموظفين. وكذلك فإنه ما زال هناك عدد كبير من الأشخاص المشبوهين وأعوان الاستعمار في الوظائف الحكومية، والنواب لا يعيرون تلك المسائل الاهتمام الكافي، كما أن جميع الإصلاحات المعلن عنها قد فشلت لعدم توافر الإخلاص في تنفيذها. إن سورية منغمسة في الفوضى التي ورثتها عن حكومات كانت تتعاون مع الاستعمار. وإن القوانين في كثير من الأحيان كانت هي التي أتى بها المستعمرون.

يضاف إلى ذلك ما يلاحظ في الدولة من وجود تحلل شديد في الأخلاق، ونزعة إلى المادية وتفكك في الروابط الأسرية وفي علاقات الناس فيما بينهم وبين الحكومة. وإن الشعب لم يعد يبدي أي اهتمام في أخلاق الأمة السامية، وذلك التحلل يعود إلى سوء في التربية، سواء في المنزل أو في المدرسة، مما أدى لإضعاف الروح الدينية وانتشار

الإلحاد، الذي يشكل خطراً على معنويات الأمة.

وتطرق البيان فيما بعد إلى انتشار الجهل داخل الدولة. فإن الدولة لم تظهر اهتماماً كافياً في مكافحة الأمّية وتشييد العدد الكافي من المدارس.

أما النقاط التالية فقد تطرقت للزراعة، إذ إنها أهم مصادر الإنتاج في سورية، إلّا أن الدولة أهملت ذلك إلى درجة تستحق معها العقاب لأنها ما زالت في أولى مراحل تطورها، والدوائر الحكومية ليس لديها سوى العدد الضئيل من الخبراء الزراعيين والمزارعين والمهندسين الذين يفتقرون عامة إلى الخبرة الكافية.

واتهمت الحكومة في نهاية المذكرة بعدم الاهتمام بالعمال وعدم اتخاذها أية إجراءات لمعالجة الفقر.

إن هذه المذكرة تذكر أهم النقاط التي كان الإخوان المسلمون ينظرون إليها على أنها بحاجة إلى إصلاحات داخل الدولة. وقد ساهمت سلسلة من المقالات التي كانت ترِد بشكل شبه منتظم في زاوية «على الهامش» في تكثيف الانتقادات من خلال معالجة مسائل تفصيلية. وبالطبع لا يمكن اعتبار تلك المقالات بأنها تعكس بصدق حقيقة الأوضاع الاجتماعية داخل الدولة، إلّا أنه لا يوجد أي مبرر لاعتبار تلك الشكايات التي سنتعرض لبعضها بأنها عديمة الأصل، إذ إن الأوضاع الاقتصادية كانت بشكل عام متردية، وذلك بسبب حرب فلسطين[١٥].

وكما جاء في المذكرة حين تعرضت مقالات «على الهامش» لأوضاع الفلاحين الذين لا يتوجه إليهم السياسيون بالوعود إلّا أثناء الانتخابات، فإن نسبة وقود المازوت التي يحصل عليها ساكن المدن هي أكبر من تلك التي يحصل عليها سكان القرى، لذا فمن الضروري إبداء اهتمام أكبر بالقرى التي تغذي المدن. فعلى الرغم من أن الفلاحين هم أيضاً من أبناء هذه الأمة، إلّا أنهم مثقلون بالقروض، كما أنهم يتعرضون للاستغلال من قبل كبار الملاكين وبمساندة من رجال الأمن. إن عدم اهتمام الدولة بأمور الفلاحين هو دليل واضح على أن روح الطبقية ما زالت تسيطر على الحاكمين[١٦].

وبالمقابل لتلك الانتقادات، تمت المطالبة بإجراء إصلاحات زراعية. فقد طالب محمد المبارك في المناقشة البرلمانية بتاريخ ٣ كانون الثاني (يناير) ١٩٤٨ بتقسيم الأراضي الزراعية. وحددت إحدى المقالات الأراضي التي يمكن توزيعها بأنها الأراضي المتروكة «وهي التي تخص الدولة السورية ويمكن استصلاحها»[١٧]. وباستعمال كلمة «الأرض المتروكة»، التي كان قد طرأ تطور في مفهومها منذ العهد العثماني إلى إصدار القانون المدني في عام ١٩٤٩[١٨]، كان الإخوان المسلمون يشيرون إلى الأراضي المشاعة التي تمتلكها الدولة. ومن المهم في ذلك أن الإخوان المسلمين ما كانوا يرمون من وراء فكرتهم هذه بتوزيع الأراضي المشاعة إلى التدخل في أمور الملكية الخاصة.

وكانت الأوضاع الاقتصادية بالنسبة لأهالي القرى والمدن متأزمة على السواء، وذلك بسبب التضخم المالي. «سيطِروا على التضخم قبل أن ييأس الشعب منكم» كان النداء الموجه إلى الحكومة[١٩].

ومن المسائل الهامة جداً كانت قضية أسعار الخبز. فقدت أوجدت حكومة خالد العظم في عام ١٩٤١ أثناء لحرب العالمية الثانية ما أطلق عليه اسم «خبز الفقير». وكان ذلك يعني بأن الدولة بدأت تدعم أسعار الخبز، مما أرهق خزينة الدولة. إلّا أن توزيع «خبز الفقراء» ارتبط بفوضى شديدة، فقد حاول بعض الشخصيات إثراء أنفسهم وتوسيع نفوذهم من خلال توزيع خبز الفقراء[٢٠]. وقد تعرضت تلك الممارسات لانتقادات شديدة من قبل الإخوان المسلمين. وكما قيل، فإنه كان سبباً لمنع الجريدة من الصدور لمدة شهرين متتاليين. فقد أشيع بأن الحكومة، التي كانت تعاني من نقص في الخزينة بسبب الحرب الفلسطينية، تحول فائضها المالي في خزينة الدولة في كانون الأول (ديسمبر) عام ١٩٤٨، أي في نهاية عهد حكومة مردم بك، من ٦٠ مليون ليرة سورية إلى الإفلاس التام[٢١]، لذا تمت المطالبة بإلغاء «خبز الفقراء». أما «المنار»[٢٢] فقد اعترضت على ذلك بأنه لا توجد مبررات كافية لإلغائه كلية، بل يجب اتخاذ الاحتياطات كي لا يوزع «خبز الفقراء» على الأغنياء ممن ليسوا بحاجة إليه. فإذا صدقت الرغبة بإنقاذ خزينة الدولة، توجب حينئذ توجيه الاهتمام إلى أولئك الموظفين الذين يتقاضون أربع أو خمس رواتب، فقط لمجرد تقلدهم وظائف وهمية.

ومن الأمور الأخرى التي كثر التذمر منها، كانت مسألة ارتباط البنية التحتية في سورية بالشركات الأجنبية. فقد تعرض أحد المقالات[٢٣]، الذي استهل باستعراض دور المدينة التاريخي في الصراع ضد الاستعمار، إلى «أن حلب العطشى» لم تتمكن في مسألة الماء، الذي هو عصب الحياة، من التملص من مخالب الاستعمار. فإن أبناء المدينة ما زالوا مضطرين للالتجاء إلى الشركات الأجنبية في الأمور الحيوية مثل الماء والكهرباء[٢٤].

وهناك مسألة أخرى تعرضت لها زاوية «على الهامش» ألّا وهي قضية صيانة المدينة. وملخص ذلك أنه: من الجميل أن يكون لدى المدينة مخططات تتعلق بإقامة المباني الجديدة من فترة إلى أخرى. إلّا أن البلدية تقوم من أجل صيانة أحياء المدينة بهدم البيوت القديمة دون تأمين مساكن أخرى للسكان. فإن اتباع هذا الأسلوب من أجل صيانة المدينة لا يولّد سوى الخوف والاضطراب لدى المواطنين.

وبالمقابل لتلك المقالات التي تعرضت لمشاكل الفقراء، سواء داخل المدن وفي القرى، كانت هناك مقالات أخرى تعرضت لترف الاثرياء. إذ أورد محرر زاوية «على الهامش» بأنه قرأ أن سورية تستورد أقمشة بمبلغ مائة وخمسين مليوناً ومن السيارات بمبلغ ثلاثين مليون ليرة سورية. فإن السؤال يطرح نفسه: لم كل تلك السيارات، ولم كل ذلك الزجاج والنايلون الأميركي؟ عوضاً عن ذلك كان يتوجب شراء المعدات الصناعية والزراعية. إن ارتباط الاقتصاد الوطني بالاستيراد يجب أن يقلص إلى أدنى حد ممكن. إن على الحكومة أن تراقب كبار الموظفين الذين يسعون للفائدة الخاصة من كبار التجار، وذلك عن طريق تسهيل معاملات الاستيراد لأولئك الذين يحولون الأرباح لجيوبهم الخاصة. وبعد فترة وجيزة من ذلك المقال يعتذر المؤلف في مقال آخر ولكن بأسلوب ساخر.. بأنه نسي ذكر استيراد السجائر. فهي أيضاً سلع للترف، مثلها مثل النايلون أو ماء الكولون، رغم أن الدولة تنتج السجائر محلياً. إلّا أن الطبقة الأرستقراطية لا تروق لها تلك السجائر. وتعرّض محمد المبارك أيضاً إلى الرغبة في البذخ والإسراف في مناقشة برلمانية في تشرين الأول/أكتوبر لموازنة الدولة. فإن الدولة ليست بحاجة إلى حدائق ومنتزهات وعربات فاخرة للوزراء[٢٥].

إن المنحى العام المتعلق بالتصورات الاقتصادية في جميع تلك المقالات هو كالتالي: تعزيز الاقتصاد الوطني والاستقلال الاقتصادي، وبالتالي التقليل من الترف الذي يؤدي بالدولة إلى تبعية اقتصادية. ثم إن الحرب في تلك المقالات كانت دائماً حرباً بين صغار الكسبة والطبقة العليا، التي اتهمت بأنها من خلال استهلاكها للسلع الترفيهية تفرط بالمصالح الاقتصادية للدولة وتخدم بالتالي الدول الأجنبية. إن رفض الترف هو أيضاً من الصفات العامة المميزة لفئة صغار الكسبة في سورية ويعتبر أيضاً من المبادئ الاقتصادية والاجتماعية التي يدعو لها الإخوان المسلمون. يضاف إلى ذلك نظرتهم إلى البذخ بأنه يرمز لما هو أجنبي، وفي الوقت الذي يشير فيه ذلك الحديث عن ثورة الإسلام والانتقادات الموجهة إلى مثقفي الدولة إلى موقف الإخوان المسلمين، فإن المقالات في زاوية «على الهامش» عبّرت عن الشعور السائد لدى الشعب عامة. ويلاحظ بأن تلك المقالات حررت دون الاستناد إلى المفاهيم الإسلامية، فإن المقياس الهام في ذلك كان شقاء الشعب الذي توجهت تلك المقالات لمحاكاته.

ج ـ سقوط حكومة جميل مردم

أظهر البرلمان السوري تكاتفاً وطنياً في إعادة انتخاب شكري القوتلي لرئاسة الجمهورية في ربيع عام ١٩٤٨، وذلك نظراً للوضع المتأزم في فلسطين. إلّا أن الجبهات المتخاصمة سرعان ما تشددت إلى الحد الذي أدى أخيراً إلى سقوط حكومة جميل مردم في نهاية عام ١٩٤٨ إثر اضطرابات، مما أتاح للمرة الأولى الفرصة لحسني الزعيم للتقدم وإظهار نفسه بأنه حامي النظام والاستقرار.

كان من الضروري إجراء تعديل في الدستور للتمكن من إعادة انتخاب شكري القوتلي، إذ إن تمديد فترة رئاسته لخمس سنوات أخرى لم يكن ممكناً دون ذلك[٢٦]. وكان القوتلي قد بدأ منذ فترة طويلة بتهيئة الأجواء لإعادة انتخابه مستفيداً من الإمكانات المتوافرة له من خلال رئاسته[٢٧]، وساعدته القضية الفلسطينية على تحقيق ذلك. ولم يعترض على تعديل الدستور سوى سامي كبارة وحزب البعث الذي لم يكن ممثلاً في البرلمان[٢٨].

وقد عبر مصطفى السباعي عن ذلك في مقالة رئيسية بأن تعديل الدستور هو ضرورة

وطنية من أجل مصلحة البلاد، وأردف بأن استقرار البلاد هو من أهم متطلبات الساعة نظراً لصعوبة الأوضاع الحالية ـ إشارة إلى فلسطين. وأدلى محمد المبارك في البرلمان بتصريح مشابه، إذ أشار إلى أن إعادة انتخاب القوتلي تتم في إطار المصلحة العامة، إذ إنه يمثل عاملاً من عوامل الاستقرار في السياسة العربية[٢٩].

وأعقب ذلك ورود كثير من برقيات التهنئة من قبل الإخوان المسلمين بمناسبة إعادة انتخاب القوتلي في ١٨ نيسان/أبريل، التي أثنت على الجهود التي بذلها من أجل الاستقلال وأيضاً في مجال الإصلاح الداخلي[٣٠].

كان الإخوان المسلمون يسعون في تلك الفترة للمساهمة في المحافظة على الوحدة الوطنية. لذا لا يمكن اعتبار موافقتهم على تعديل الدستور بأنها مناقضة لانتقاداتهم المريرة سابقاً للحكم.

إلا أن وحدة الصف من قبل جميع الجبهات البرلمانية لم تدم إلّا قليلاً. فقد استجمعت المعارضة نفسها مما أدى إلى تأسيس حزب الشعب في الفالوجة في ١٨ آب/أغسطس من العام ذاته[٣١]. إن ذلك الحزب هو صاحب الأهمية الكبرى في تاريخ سورية، وقد تشكل في الدرجة الأولى من الشعبيين في انتخابات عام ١٩٤٧، وكان له ٤٠ كرسياً في البرلمان. وكما هو معلوم من انتخابات عام ١٩٤٧، فإن الإخوان المسلمين كانوا متعاطفين مع الشعبيين، ولهذا فليس من المستغرب أن ينتمي معروف الدواليبي ـ ولفترة وجيزة أيضاً محمد المبارك ـ إلى أعضاء ذلك الحزب الجديد، وكلاهما من أهم نواب الإخوان المسلمين[٣٢].

إن مساهمة أهم أعضاء الإخوان المسلمين في حزب الشعب تدعم القول بأنهم لم ينظروا إلى أنفسهم بأنهم حزب سياسي، وتشير إلى مدى مساهمتهم في السياسة الوطنية، وبالتالي التحررية، للدولة. يتضح ذلك في كثير من المجالات من خلال مناقشاتهم السياسية.

وكان أعضاء حزب الشعب ينتمون في أغلبهم إلى الطبقة الاجتماعية التي ينتمي لها خصومهم السياسيين من الحزب الوطني. ثم إن انتماء عضوي البرلمان من الإخوان

المسلمين لحزب الشعب يدل بشكل غير مباشر إلى أن حملاتهم ضد الطبقة الحاكمة لم تكن ترتكز على الفوارق الطبقية. وقد أتاح اتحاد الإخوان المسلمين مع أقوى أحزاب البرلمان ـ علماً أن الأحرار كانوا يشكلون أقوى الفئات ـ الفرصة للوصول إلى مناصب سياسية هامة. وهكذا فقد عين محمد المبارك في خريف عام ١٩٤٨ كمرشح من حزب الشعب لمنصب سكرتارية البرلمان[٣٣]. كذلك فإن عضويته في حزب الشعب منحت الإخوان المسلمين قوة سياسية ونفوذاً، لم تكن لتتوافر لهم بمفردهم قبل ذلك.

ويشك بأن تشكيل حزب الشعب من قبل الشعبيين القدامى في انتخابات ١٩٤٧ قد مهد إلى سياسة متجانسة أكثر من ذي قبل. كما أنه لا يمكن الادعاء بأن الإخوان المسلمين تبنوا منذ ذلك الوقت سياسة حزب الشعب. فإن ما دعاهم للاتحاد حتى انقلاب حسني الزعيم كان معارضتهم للحكومة والحزب الوطني. وفيما بعد، حين تسلم حزب الشعب مقاليد الحكم، بدأت الخلافات بينهم وبين الإخوان المسلمين تتضح للعيان.

أما أولى النشاطات السياسية للحزب الجديد والإخوان المسلمين فكانت مقاطعة الجلسة البرلمانية في ١٨ آب/أغسطس التي كان مقرراً لها الموافقة على قسَم شكري القوتلي بمناسبة توليه للفترة الرئاسية الجديدة. إلّا أن ذلك التصرف لم يكن موجهاً ضد القوتلي ولكن ضد الحكومة. إذ إنه بعد استقالة وزير الدفاع أحمد الشرباتي، طالب[٣٤] معظم النواب بعقد جلسة برلمانية طارئة، لكن الحكومة لم تفعل ذلك في مخالفة صريحة للدستور[٣٥]. فجاءت مقاطعة الجلسة البرلمانية بتاريخ ١٨ آب/أغسطس احتجاجاً على هذا الخرق.

وبعد فترة وجيزة من أداء القوتلي للقسم استقالت حكومة جميل مردم في ٢١ آب/أغسطس. ويبدو أن جميل مردم كان يسعى، إزاء تكتل المعارضة، إلى إعادة تشكيل حكومته على قاعدة برلمانية عريضة. لهذا فقد استدعى ثلاثة أعضاء من الحزب الوطني هم لطفي الحفار[٣٦] وصبري العسلي وميخائيل أليان، الذين ما كانوا دائماً ليساندونه، وضمهم إلى حكومته[٣٧]. وقد أصاب بشير العوف حين كتب بمناسبة جلسة طرح الثقة في ٢٨ آب/أغسطس أن «الحكومة الجديدة هي في الحقيقة قديمة، ضمت إليها

بعض الأعضاء الجدد.. ماذا قدمت هذه الحكومة لفلسطين؟». وهكذا كانت الحكومة محوراً لانتقادات قاسية. وفي أثناء جلسة الثقة تكلم محمد المبارك باسم الإخوان المسلمين مطالباً بالتعبئة العامة وبأن تكون المسائل الداخلية للدولة مرتبطة بالسياسة الفلسطينية[٣٨].

وبدأت الحكومة تتعرض إلى انتقادات متزايدة، مما دفعها تدريجياً نحو اتخاذ سياسة قمعية. إذ كثر الرجوع إلى قانون الرقابة الذي كان قد شرع في أيار (مايو) من العام نفسه، وذلك من أجل الحد من الانتقادات الموجهة نحو سياستها الداخلية على الرغم من أن القانون كان لا يجيز ذلك إلّا في المسائل العسكرية المتعلقة بقضية فلسطين. وفي صباح ١٨ آب/أغسطس إذا بمجموعة من الشرطه قد حضرت إلى مطبعة جريدة «المنار» لمنعها من الصدور، وقد ادعي بأن ذلك تم دون الرجوع إلى سند قانوني[٣٩]. أما سبب ذلك الإجراء فغير واضح. وصدرت الأعداد اعتباراً من أول أيلول/سبتمبر بشكل غير منتظم. وفي ١٤ أيلول/سبتمبر اعتقل ميشيل عفلق من حزب البعث لمدة شهر واحد، وذلك لتوزيعه مناشير مناهضة للحكومة تطالب بحل البرلمان[٤٠]. وفي الجلسة البرلمانية بتاريخ ١٩ أيلول/سبتمبر انتقد أكرم الحوراني الحكومة بشدة لاعتقالها ميشيل عفلق من ناحية ولتكرارها مصادرة جريدة «المنار». خصوصاً أن العدد الأخير قد صودر بالرغم من أن الجريدة لم تتضمن أية أخبار عن فلسطين أو أي خبر ذي صفة عسكرية[٤١].

وفي تلك المناقشة ـ التي اعتبرت من جريدة «المنار» فيما بعد بأنها «تاريخية» ـ تعرضت الحكومة لانتقادات شديدة. فقد تم التطرق إلى قضية فلسطين وإلى حقوق المعارضة التي تستند إلى القانون، وخاصة حق المطالبة بعقد جلسات استثنائية في البرلمان. كانت المناقشة عنيفة مما أدى إلى التشابك بالأيدي بين النواب. وتعرض محمد المبارك في اليوم التالي في مقالة افتتاحية[٤٢] إلى أولئك الذين يسيطرون على مراكز القوة ويستغلون مصالح الشعب ويستهينون بالقضية العربية. وتعرض بعد ذلك إلى المبدأ القرآني الذي يدعو إلى الشورى، مشيراً إلى أن الديموقراطية خرجت من العرب وهم السباقون على غيرهم من الشعوب. وأشار بشير العوف إلى أن الجريدة قد صودرت لمقالاتها عن خبز الفقراء، غير أن «المنار» لن تتوقف عن التعبير عن لسان الشعب.

غير أن الجريدة لم تتمكن من الصدور حتى ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر. فقد ذهبت محاولات خطباء المعارضة في الجلسة البرلمانية بتاريخ ٢٣ أيلول/سبتمبر من أجل إعادة إصدار جريدة «المنار» هباء[٤٣]. وكان العذر الرئيسي يعود إلى أن الحكومة تسعى لإيقاف الانتقادات الموجهة للسياسة الداخلية، متذرعة في ذلك بالرقابة على الأخبار العسكرية المتعلقة بفلسطين.

وفي ٨ تشرين الثاني/نوفمبر أعلن وزراء الحزب الوطني الثلاثة استقالتهم. إلّا أن سقوط الحكومة النهائي لم يتم إلّا بعد أن قام الطلاب بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر بالتظاهر بمناسبة ذكرى صدور قرار التقسيم من قبل الأمم المتحدة في العام الفائت. واستمرت المظاهرات في اليوم التالي، وحصلت القلاقل في كافة البلاد، واستخدمت الشرطة السلاح وقتل أربعة أشخاص.. وأعلنت حالة الطوارئ في الدولة كافة. وبسبب تلك الظروف، أعلن جميل مردم استقالته بتاريخ ١ كانون الأول/ديسمبر[٤٤].

أما بالنسبة لمجرى الاضطرابات ومعرفة الأسباب والخلفيات والجهات المسؤولة التي كانت تقف وراءها، على الرغم من بعض التلميحات[٤٥]، فيصعب معرفة ذلك بشكل كافٍ، ولذلك فلن يتم التعرض له. إلّا أن المهم في الأمر أن أسباب الاضطرابات لم تكن بشكل من الأشكال تعود للمسألة الفلسطينية، بل أنها شكلت المبرر لذلك فقط. ويقول خالد العظم: «فإن الشعب أظهر عدم رضاه عن حكومة مردم منوهاً بمحاولات حزب الشعب تحت قيادة رشدي الكيخيا للإطاحة بالحكومة». ويلمح خالد العظم من خلال ذلك إلى أن تصرف المعارضة ـ بما يشمل الإخوان المسلمين ـ قد ساعد في خلق أجواء داخل الدولة جعلت من غير الممكن للحكومة إنجاز أعمال ايجابية. فقد رفض حزب الشعب أي تعاون بينه وبين اللجان البرلمانية[٤٦]. ومن شبه المؤكد عدم رضا الشعب عن ممارسات البرلمان آنذاك بشكل عام.

وقد طالب المتظاهرون بتخفيض أسعار الخبز وتأمين المحروقات والكهرباء. وعندما وصلوا إلى البرلمان خطب فيهم بعض النواب ومنهم محمد المبارك ومما قاله: «إننا لن ننتصر على أعدائنا ما لم يكن لدينا سياسة ديموقراطية حقة» وطالب بحرية الكلام والصحافة والمحافظة على الدستور والقانون. وأوردت جريدة «المنار» أن جميل مردم صرح عند

استقالته بأن التظاهرات تمت فقط للتظاهر ضد تقسيم فلسطين. إلّا أن ذلك أجج الاحتجاجات أكثر فأكثر. ولم تُبق الرقابة من المقالة الافتتاحية لعمر بهاء الدين الأميري بخصوص ذلك التصريح سوى كلمة «لا»[٤٧]. أما مصطفى السباعي فقد لخص في مقالة رئيسية مطالب الشعب من وجهة نظر الإخوان المسلمين كما يلي:

«إن الأمة تطالب اليوم باسم الطبقات الكادحة والتجار والعمال الذين لا يجدون عملاً، والشباب الثائر والنواب الأحرار الذين لا يلجأون للرشوة والغش في البرلمان، بما يلي:

١ ـ أولئك الذين قادوا الدولة إلى كارثة فلسطين وتدمير الاقتصاد وإحباط القلوب والنفوس بواسطة المال والوظائف الحكومية ولم يراعوا مصداقية الأمة، يجب أن يمثلوا أمام المحكمة العليا التي يجب أن تُشكل من كبار قضاتنا ممن لم يبيعوا أنفسهم لحاكم سواء أكان رئيس دولة أو وزيراً.

٢ ـ لا ينبغي لأحد أن يشارك في الحكومة الجديدة التي شاركت في حدوث الكارثة، سواء من ادعى اليوم البراءة أو كان قد شارك في الحكومة حتى لحظاتها الأخيرة.

٣ ـ ينبغي المباشرة في حماية ثروات الدولة من الانهيار المريع، وذلك بمنع استيراد السلع الكمالية وتحديد الإنفاق، إلّا للمواد الضرورية، والإسراع بوضع خطط للصناعة والزراعة حيث يمكن توظيف الآلاف من العمال والفلاحين، مما يزيد في الدخل العام.

٤ ـ حماية حرية الفكر وحرية الصحافة والتجمع، وكذلك حرية الانتقاد، مما يمكّن الأمة من معرفة الطريق الذي تسير فيه.

٥ ـ إعلان الدولة حالة الحرب وتعبئة جميع إمكانات الوطن لإنقاذ فلسطين من الغرق وصون شرف الدولة مما يهدد استقلالها.

٦ ـ المحافظة على أخلاق الأمة من التآكل والتحلل، والمحافظة على دينها ومعتقداتها كي ترنو إلى حياة مليئة بالفخر والحرية والشرف والكرم، التي لم تشهر سلاحها إلّا بعد أن لطخ شرفها في أرض فلسطين.

٧ ـ تنقية جهاز الدولة من عناصر الخيانة والتآمر ورواسب الحزبية العمياء التي تبعد القديرين وتبقي العاجزين والجهلة، وهم من أثقلوا كاهل خزينة الدولة والشعب»[٤٨].

إن هذه المطالب تضمنت في مجملها انتقادات الإخوان المسلمين المعهودة ضد الحكومة. فقد طالب عمر بهاء الدين الأميري في برقية موجهة إلى رئيس الدولة مرة أخرى بمعاقبة «أولئك الذين يثرون أنفسهم من ضرائب الشعب» و«قادوا الدولة إلى الكارثة»[٤٩]. وحقاً، فقد حدثت اختلاسات في الأموال التي خصصت لحرب فلسطين، والرشوة كانت سائدة في البلاد[٥٠].

وتعرضت زاوية «على الهامش» لسيادة الأمة تحت عنوان «الأمة أسمى من الحكومة»[٥١] بأن الأيام قد ولّت حين كان الملك يظن نفسه بأنه «ظل الله على الأرض». أما في أيامنا هذه فلم يعد يصح القول: إذا كانت الأمة غير راضية عن الحكومة فإنها تعارض بذلك إرادة الله. وتعرّض المقال بعد ذلك إلى قانون الحقوق الطبيعية وتحدث عن «الحقوق الطبيعية» في أوروبا، التي جعلت الأمة مصدراً للحكم، والحكومة إنما تعبر عن إرادة الأمة. أما في الشرق، فقد استولى على الحكم من ظن بأن الحكومة تقف فوق الأمة وإرادته فوق إرادتها. إلّا أن ذلك الاعتقاد كان المسبب لكثير من المآسي في دول العالم الشرقي. كان ذلك في أيام الاستبداد والظلم والإقطاعية «إلا أن سلطان الأمة باق وأبدي»، أما الملوك والحكام والزعماء والأحزاب فزائلون. إن إرادة الأمة فوق الحكومات. تلك هي مشيئة الله.

ويستند المقال إلى وجهة نظر إسلامية تقليدية تتعلق بنظام الحكم ويوردها على أنها من مخلفات عصور الانحطاط الإسلامية. إذ إن الماوردي، وهو من مشاهير فلاسفة نظام الدولة في القرن الحادي عشر، كان قد اعتبر الخليفة ظل الله على الأرض[٥٢]. ودعماً لتلك الرغبة في التحرر فقد استشهد بقانون الحقوق الطبيعية في أوروبا إضافة لاستقلالية الشعب. أما الفكرة بأن إرادة الأمة هي أقوى من إرادة الحكومة، فقد وردت بأنها إرادة إلهية. إلّا أن ذلك الإقرار التقليدي في نهاية المقال، على الرغم من أنه ينبثق عن إيمان ذاتي، يشير إلى أن تفكير الإخوان المسلمين كان يتضمن ما يمكن أن يدعى

بـ«سيادة الشعب». وبما أنه لم تكن لديهم تعاليم ثابتة مستمدة من الإسلام يستندون إليها، استشهدوا بأوروبا على أنها نموذج لذلك.

د ـ حكومة خالد العظم

ومن خلال تلك الأزمة الحكومية الطويلة التي أعقبها سقوط حكومة جميل مردم، بدأت تظهر بوادر عاملين سياسيين هامين سيحددان تطور الأحداث في سورية لاحقاً: تدخل الجيش، ورغبة حزب الشعب بالاتحاد مع العراق.

وأثناء فترة الأزمة الحكومية حتى ١٦ كانون الأول/ديسمبر وما بعده، استمر إعلان حالة الطوارئ في كافة البلاد وسعى الجيش لإحلال الهدوء والنظام. وأعلنت الرقابة المشددة على الجرائد منذ اليوم الأول للاضطرابات، فلم تصدر «المنار» منذ ٧ كانون الأول/ديسمبر وحتى ٨ كانون الثاني/يناير. وفي تلك الأثناء بدأ يظهر نجم سياسي تمكن بعد أشهر ثلاثة من القيام بالانقلاب العسكري الأول الذي كانت له عواقب سياسية طويلة الأمد في العالم العربي، ألا وهو حسني الزعيم[٥٣]. ولا توجد أية مبررات للشك في ما أورده خالد العظم، بأنه وسياسيين آخرين أمثال فارس الخوري كانوا قد تنبهوا إلى خطر حسني الزعيم في تلك الفترة[٥٤].

وبيّن حزب الشعب، في المذكرة التي تطالب باستقالة حكومة جميل مردم، الوضع البائس الذي وصلت إليه الدولة وطالب بتعيين لجنة تحقيق في قضايا الرشوة والاختلاس ومعاقبة المسؤولين من الوزراء، كما أعلن استعداده لتولي مقاليد الحكم[٥٥]. وطالبت المذكرة في الوقت ذاته بانتهاج سياسة تعمل لتحقيق وحدة مع العراق. وبسبب من ذلك المطلب لم يستثن خالد العظم احتمال وقوف قادة سياسيين من العراق وراء تلك الاضطرابات[٥٦]. وعين حزب الشعب هاشم الأتاسي لمنصب رئاسة الوزراء، وذلك بتأييد من الإخوان المسلمين. وحسب ما أوردت جريدة «المنار» فقد شاركوا في إقناع هاشم الأتاسي بقبول ذلك المنصب[٥٧]. إذ أجرت معه لجنة مؤلفة من رشدي الكيخيا وهاني السباعي ومعروف الدواليبي ومصطفى السباعي وعمر بهاء الدين الأميري محادثات في حمص استمرت ساعات عديدة. وكانت المطالبة بالوحدة مع العراق، التي عارضها شكري القوتلي بشدة، هي السبب الرئيسي الذي أفشل محاولة حزب

الشعب تسلم الحكومة مع هاشم الأتاسي[٥٨]. وكان الاخوان المسلمون يأملون المشاركة في الحكم في حالة تسلم حزب الشعب مقاليد الأمور برئاسة هاشم الأتاسي، كما حدث لاحقاً في عام ١٩٥٠/٥١. إلّا أنهم رفضوا الوحدة مع العراق، كما سيتبين فيما بعد، إذ كانوا يعارضون حزب الشعب في هذه المسألة السياسية الهامة.

أما السياسي الذي حظي من القوتلي بتشكيل حكومة جديدة فكان خالد العظم. إذ تمكن بعد مفاوضات طويلة من تشكيل وزارة تألفت في معظمها من غير البرلمانيين، باستثناء ثلاثة وزراء من النواب[٥٩].

كانت الأمال كبيرة، في الداخل والخارج، بأن يتمكن خالد العظم من إخراج سورية من وضعها المتأزم[٦٠]. وكذلك كان الإخوان المسلمون يقدرون خالد العظم أكثر من أي رئيس حكومة سابق، إذ وصف في جريدة «المنار» بأنه رجل «يعمل ويصلح ويطهر»[٦١]، وانتقاداتهم لحكومة العظم أقل منها بكثير للحكومات السابقة. أما الغرب وأميركا فكانا يتوقعان من حكومة العظم التمكن من إخراج سورية من عزلتها، أي أنهم كانوا يأملون من خلال ذلك التوصل للإجابة على السؤالين التاليين: قضية ارتباط الليرة السورية بالفرنك الفرنسي من ناحية، ومسألة مدّ خطوط أنابيب البترول عبر سورية لـ «شركة أنابيب الزيت عبر البلاد العربية»، أي التابلاين، الشهيرة. إذ كانت المباحثات بشأن تلك المسألتين تدور منذ فترة طويلة. فابتداء من شتاء عام ١٩٤٧ طالب الإخوان المسلمون باستخدام محادثات منح الترخيص لشركة التابلاين كسلاح للضغط على الدول الكبرى من أجل قضية فلسطين، وكانت قضية فلسطين هي سبب تأخير عقد اتفاقية التابلاين. وبما أن خالد العظم هو الذي مثّل سورية في المحادثات المتعلقة بقضية الفرنك الفرنسي[٦٢]، لذا كان يتوقع من حكومته التمكن من الوصول إلى مخرج من تلك المسألة الطويلة المعقدة.

ومن المعروف أن حزب الشعب والإخوان المسلمين كانا ضد كلتا الاتفاقيتين[٦٣]. ولم تعر جريدة «المنار» مسألة رفض اتفاقية الفرنك الفرنسي أي اهتمام يذكر، أما معارضة اتفاقية التابلاين فجاءت لطيفة نسبياً إذا قورنت بطرق المعارضة المعهودة من قبل الإخوان المسلمين. أما الاتفاق المالي مع فرنسا، الذي تم التوقيع عليه في ٧ شباط/فبراير

ولكن لم يصدق إلّا في عهد حسني الزعيم في ٢١ نيسان/ابريل(٦٤)، فقد جاء فقط بمثابة محاولة جديدة، وأن الماضي والمستقبل يقفان بين الألم والأمل، ومن المهم المحافظة على استقلال البلاد(٦٥). واستحوذت مسألة استقلالية البلاد على الأهمية الرئيسية في قضية التابلاين. وتم التوقيع على اتفاقية التابلاين في ١٦ شباط/فبراير وصدق أثناء حكم حسني الزعيم في ١٦ أيار/مايو(٦٦). وطالبت إحدى المقالات في زاوية «على الهامش» بتاريخ ٢٢ كانون الثاني/يناير ١٩٤٩ الحكومة بالنظر إلى اتفاقية التابلاين من ناحية اقتصادية والاستفادة من الاتفاق بقدر الإمكان، ودراسة القوانين الأوروبية والأميركية لأجل ذلك، وإرغام شركات البترول على بيع البترول لسورية بأرخص ثمن ممكن. إذاً فإن ذلك لا يشير إلى رفض للاتفاق من ناحية المبدأ. وعلى النقيض من ذلك جاءت المقالة الافتتاحية لبشير العوف في ٢٧ شباط/فبراير لتتطرّق إلى مسألة «الاستعمار الاقتصادي». إذ يعتقد كثير من الناس بأن مشكلة الاستعمار قد انتهت مع نهاية الاستعمار العسكري، وبأن أنابيب البترول لا تعني قيوداً سياسية. إلّا أن الأميركيين يمدون أيديهم من أجل الوصول إلى منتوجات البلاد، ولن يقتصروا على تمديد أنابيب للتابلاين بل أيضاً سيتعدّون إلى مراكز ومحطات تكرير بترول وشقق الموظفين. ومتى وطدوا أنفسهم في البلاد من خلال التابلاين بدأوا الضغط على العرب لينضموا إلى المعسكر الغربي. وعلى الوتيرة نفسها، تطرق بشير العوف في النهاية إلى السؤال بأن الحكومة تنظر للمسألة من الناحية المادية فقط وبأنها ستحصل على ملايين الدولارات، أما من الناحية السياسية فإن تنازلات كهذه كانت دائماً مقدمة للاستعمار(٦٧).

اتسمت معارضة الإخوان المسلمين للضرائب وأسعار الخبز أثناء حكومة خالد العظم بشدة أكثر. إذ ابتدأ محمد المبارك بالتعرض لهذه المسألة بشكل عام اعتباراً من جلسة طرح الثقة في حكومة خالد العظم(٦٨). وفي ١١ كانون الثاني/يناير اقترح في البرلمان في ما يخص أسعار الخبز والضرائب ما يلي:

١ ـ تخفيض أسعار الخبز إلى ٣٥ قرشاً للخبز من النوع العادي و٥٥ قرشاً للنوع الجيد.

٢ ـ تخفيض الضرائب غير المباشرة على السلع الغذائية الرئيسية كالسكر مثلاً.

٣ ـ تعديل الضرائب بحيث تحول الضرائب المباشرة من الفقراء إلى الأغنياء والضرائب الغير المباشرة من المواد الأساسية إلى المواد الكمالية.

٤ ـ مراقبة أسعار المواد الأساسية ومعاقبة المخالفين بشدة.

٥ ـ وضع خطط للإنتاج وتشجيع المنتوجات الزراعية وتوظيف العاطلين عن العمل[٦٩].

كانت تلك المطالب محقة، خصوصاً في ما يتعلق بأسعار الخبز والضرائب. فإن نظام الضرائب، الذي تعرض الإخوان المسلمون مراراً للحديث عنه، كان يرهق الفقراء بشدة[٧٠]. وبالفعل فقد تولت حكومة خالد العظم مسألة خبز الفقراء: إذ ألغته لتخفيف الضغط على خزينة الدولة، وقام ـ عوضاً عن ذلك المسؤولون في مجالس البلديات بتوزيع الخبز المخفض على المحتاجين[٧١].

وقد ساندت جريدة «المنار» في مقالات عدة المطالب التي أوردها محمد المبارك في البرلمان، إلّا أن الإخوان المسلمين لم يستخدموا فيها النبرة الحادة التي كانت معهودة سابقاً أثناء حكومة مردم بك[٧٢].

إن مشاركة الإخوان المسلمين في النقاشات المتعلقة بأسعار الخبز والضرائب كانت موضوعية، والاقتراحات التي قدمت ملحة جداً. إلّا أن مناقشاتهم من أجل إحداث إصلاحات داخل الجيش كانت تختلف تماماً. فلقد استحوذت تلك المسألة على حيز هام من سياسة تلك الفترة، إذ كانت ذات صلة مباشرة مع المسألة الفلسطينية وأدّت في النهاية إلى انقلاب حسني الزعيم. وكانت العلاقات بين قيادة الجيش والسياسيين متأزمة إلى حد بعيد، إذ كانت كل من الفئتين تحمّل مسؤولية هزيمة فلسطين إلى الأخرى. وساعدت فضيحة «زيت القلي»، في تغذية التوتر بين الجيش والساسة. فقد استخدمت المطابخ الميدانية أثناء الحرب زيتاً للقلاء من النوع الرديء، بينما تسرب الزيت الجيد الذي كان مخصصاً لذلك إلى قنوات أخرى[٧٣]. وتمثلت المشكلة الكبرى في قضية إصلاح الجيش، في كيفية تأمين المبالغ اللازمة لشراء السلاح. ولما وجدت الحكومة أنه من غير الممكن الحصول على قرض الدولة سواء من الدول العربية أو

الأجنبية، فقد لجأت إلى إصدار سندات قروض على خزينة الدولة تعادل ١٥ مليون ليرة سورية. «وحاول حزب الشعب التهرب من ذلك المشروع، كما كان يفعل في جميع المشاريع التي لم يكن ممثلاً فيها»[٧٤]. ونبه خالد العظم النواب بأنه ليس من الممكن خوض القتال ضد إسرائيل دون سلاح، ثم سألهم عما إذا كانوا سيتحملون مسؤولية رفض المشروع، مهدداً بالاستقالة. ووافق عندئذ حزب الشعب على ذلك المشروع.

وتعرض الإخوان المسلمون في النقاش إلى قضية إصلاح الجيش والإعداد الأخلاقي واعتبروا المسائل المادية ثانوية. فقد نوه محمد المبارك في البرلمان إلى أن الجيوش العربية في العهود السابقة كانت لديها رسالة تدفعها[٧٥]. لقد كانت رسالة للقيم المعنوية ضد الروح المادية. ثم إن تلك القيم التى أتى بها الإسلام إلى العالم هي بالنسبة للعرب قيم قومية. ويلاحظ استعمال تعبير (قومي) وهو لفظ ليس من المعتاد استخدامه من قبل الإخوان المسلمين. وتطرق نواب آخرون مثل منير العجلاني وأديب نصور أيضاً للحديث عن التعبئة المعنوية، كما طالب حبيب كحالة الجيش بـ«التدين الحقيقي» و«الوطنية الحقة». ثم اقترح على الحكومة أن تعمل من أجل «إرشاد ديني واجتماعي». ورحبت الحكومة بذلك الاقتراح، إلّا أنها أبقت الأمور على ما هي.

وليس من الضروري التنويه إلى أن أوضاع الجيش السوري كانت بحاجة إلى تعبئة معنوية. إلّا أن التأكيد على الجوانب الدينية الأخلاقية تم من جانب واحد كانت له دواع سياسية. إذ لم يكن في البرلمان من يمكنه معارضة مشروع من الحكومة لتجهيز الجيش بشكل أفضل، وخاصة الإخوان المسلمين الذين كانوا يطالبون، سابقاً، بتسليح الجيش بشكل أفضل وبالتعبئة العامة. فأعطتهم المطالبة بالتعبئة المعنوية الفرصة للتغطية على اقتراح الحكومة دون رفضه، مع الاستمرار في ممارسة المعارضة رغماً عن ذلك[٧٦]. ومن المرجح أن الإخوان المسلمين كانوا يرجعون في تلك المسألة إلى حزب الشعب إلى حد كبير ويمارسون صنفاً من الحزبية دون الالتفات للاهتمامات القومية، التي كثيراً ما تعرضوا لها بالتجريح سابقاً وتعرضوا لها في مذكرتهم عن انقلاب حسني الزعيم فيما بعد. إن ذلك التصرف يدل على أن الإخوان المسلمين أتقنوا اللعبة البرلمانية الحزبية بشكل جيد.

هوامش الفصل السابع

(١) انظر ROBBE, 225 ملاحظة رقم ٤.
(٢) المنار، ١٩٤٨/٢/١٧.
(٣) بخصوص كلمتي (أشقياء وسعداء) انظر القرآن الكريم، سورة ١١، آية ١٠٥.
(٤) المنار، ١٩٤٨/٢/١٤.
(٥) المنار، ١٩٤٨/٢/١٤.
(٦) المنار، ١٩٤٨/٨/٢٦.
(٧) المنار، ١٩٤٨/٨/١٣.
(٨) المنار، ١٩٤٩/١/١٣.
(٩) انظر SCHMUCKER, 48
(١٠) نضال NIDAL, I, 148
(١١) المنار، ١٩٤٨/٩/٨.
(١٢) COC, 1948, 152.
(١٣) المنار، ١٩٤٨/٩/٨.
(١٤) المنار، ١٩٤٨/٦/٨.
(١٥) COC 1948 44.
(١٦) المنار،، الأعداد ١ و٣ و١٩٤٨/٨/١٦.
(١٧) المنار، ١/٤/ و١٩٤٨/٢/٢٤.
(١٨) أنظر HERSHLAG 40 and 298 وللفترة ما بعد ١٩٤٩ أنظر WARRINER100
(١٩) المنار، ١٩٤٨/٨/٤.
(٢٠) انظر عظم، ١ ٣٧٦.
(٢١) LE MONDE, 29.1.49.
(٢٢) المنار، ١٩٤٨/٩/١٨.
(٢٣) المنار، ١٩٤٨/٨/١٤.
(٢٤) انظر ب. السباعي ١٦١ في ما يتعلق بممارسات مؤسسة المياه والكهرباء في حلب.
(٢٥) المنار، ٢ و١٩٤٨/٨/١١ و١٩٤٨/١١/١٥.
(٢٦) انظر حكيم ٢ ص ١٩٥ COC, 1948, 150
(٢٧) أنظر عظم، ١ ٢٧٨.
(٢٨) COC, 1948, 43
(٢٩) المنار، ٢ و١٥ و١٩٤٨/٣/٢٢.
(٣٠) المنار، ١٩ و١٩٤٨/٤/٢٣.
(٣١) COC, 1948, 152.
(٣٢) المنار، ١٩٤٨/٨/١٦.

(٣٣) المنار، ١٩٤٨/١١/٢١.
(٣٤) أحمد الشرباتي كانت زوجته يهودية (المترجم، نقلاً عن والده إبراهيم الأتاسي، العقيد في الجيش السوري سابقاً).
(٣٥) TORREY 71 and 107.
(٣٦) ارتبط لطفي الحفار بقضية شراء الأسلحة من تشيكوسلوفاكيا التي وقعت بأيدي اليهود، وقيل بأنه اختلس أموالاً مستفيداً من تلك الصفقة (المترجم نقلا عن والده).
(٣٧) المنار، ١٩٤٨/٨/٢٢، COC, 1948, 152
(٣٨) المنار، ١ و١٩٤٨/٩/٦.
(٣٩) المنار، ١٩٤٨/٨/١٩.
(٤٠) COC 1948 244.
(٤١) المنار، ١٩٤٨/٩/٢٠.
(٤٢) المصدر نفسه.
(٤٣) المنار، ١٩٤٨/١١/١٥.
(٤٤) COC, 1948, 244.
(٤٥) انظر عظم، ١، ٣٦٣ و٣٦٤.
(٤٦) COC, 1948, 244.
(٤٧) المنار، الطبعة الأولى ١٩٤٨/١٢/٢ و١٩٤٨/١٢/٤.
(٤٨) المنار، ١٩٤٨/١٢/٢ الطبعة الثانية.
(٤٩) المصدر نفسه.
(٥٠) TORREY 106 ولا تشير المنار، إلى أن معروف الدواليبي كان أول من طرح ذلك التساؤل في البرلمان.
(٥١) المنار، ١٩٤٨/١٢/٢.
(٥٢) SH. EI 240.
(٥٣) TORREY 111.
(٥٤) انظر عظم ١ ٣٦٠.
(٥٥) COC, 1948, 246.
(٥٦) انظر عظم ١ ٣٦٤.
(٥٧) المنار، ٢ و١٩٤٨/١٢/٤، الطبعة الثانية.
(٥٨) انظر عظم، ١، ٣٦٧
(٥٩) عظم، ١، ٣٦٦؛ COC, 1949, 48
(٦٠) TORREY 112 ,LE MONDE, 29.11.49.
(٦١) المنار، ١٩٤٩/١/٨.
(٦٢) عظم، ١، ٣٤٠.
(٦٣) TORREY, 113, SEALE 35.
(٦٤) COC, 1949 48, and 175.
(٦٥) المنار، ١٩٤٩/٢/١٠.
(٦٦) COC 1949 158.
(٦٧) المنار، ١٩٤٨/٣/٢٨.

(٦٨) **المنار**، ١٩٤٩/١/٩.
(٦٩) **المنار**، ١٩٤٩/١/١٩.
(٧٠) MIDDLE EAST, 407.
(٧١) عظم، ١، ٣٧٦.
(٧٢) **المنار**، ١٩٤٩/١/٢.
(٧٣) SEALE, 4.
(٧٤) عظم، ١، ٣٧٨.
(٧٥) **المنار**، ١٩٤٩/١/٢٠.
(٧٦) أكد محمد المبارك على ضرورة التعبئة الدينية الأخلاقية في مقالة افتتاحية في جريدة **المنار**، بتاريخ ١٩٤٧/١/٢٧. وبشير العوف في ١٩٤٧/٣/٢٨ أي قبل يومين من تسلم الجيش لزمام الأمور.



٨

الانقلاب

كان التذمر والاستياء العام يسيطران على أجواء السياسة الداخلية عندما تم الانقلاب العسكري الأول في العالم العربي، الذي أعقبه استمرار تدخل الجيش في مسائل الدولة. كان ذلك انقلاب حسني الزعيم بتاريخ ٣٠ آذار/مارس ١٩٤٩[١].

تلخصت الأسباب المباشرة لذلك الانقلاب في توترات بين السياسيين المدنيين والجيش. وتبدت ذروة تلك التوترات إثر تهجم فيصل العسلي في المناقشة البرلمانية بتاريخ ١٧ آذار/مارس على حسني الزعيم متهماً إياه فيها بالخيانة[٢]. إلّا أننا نعرف الآن أن ترتيبات الانقلاب تمت بمساعدة من الأميركيين وأنهم كانوا مهتمين بحدوثه[٣]. وحققت سياسة حسني الزعيم فيما بعد في مجملها الرغبات الأميركية: المصادقة على معاهدة التابلاين وتوقيع اتفاقية وقف إطلاق النار مع إسرائيل في ٢٠ تموز/يوليو ١٩٤٩[٤].

إلّا أنه مهما كانت دوافع السياسة الداخلية والعربية أو الدولية التي أدت إلى حدوث الانقلاب، فإنه لم يكن ذلك ممكناً لولا الاستياء الشعبي العام من الأوضاع الداخلية ومن المسؤولين عنها داخل الدولة. وبالإمكان اعتبار انتقادات الإخوان المسلمين ضد

الحكومات السابقة وتفاعلهم مع الانقلاب بأنه يعبر عن ذلك الشعور إلى حد بعيد.

رحب الشعب في بداية الأمر بالانقلاب على أنه بدْء مرحلة أمل جديدة لتحقيق الإصلاحات والتطور والاستقرار. وتسلمت زمام الأمور في سورية نتيجة الانقلاب، طبقة اجتماعية جديدة هي ضباط من طبقة صغار الكسبة، وفئة من الموظفين لم تكن تتمتع بالاهتمام الكافي من العائلات المتنفذة[٥]. وبذلك تضعضع نفوذ العائلات الإقطاعية وكبار التجار، إلّا أنه لم ينحسر كلية كما نوه إلى ذلك بحق مراسل «التايمز» آنذاك في دمشق[٦].

وحاول حسني الزعيم في بداية الأمر تشكيل حكومة من أعضاء البرلمان وسياسييه، إلّا أن البرلمانيين رفضوا ذلك[٧]. وفي ٢ نيسان/أبريل أعلن حل البرلمان بعدما عين نفسه حاكماً عسكرياً[٨]. أما قانون رقابة الصحافة الذي كان ما زال ساري المفعول منذ حرب فلسطين، فقد ألغي، إلّا أنه عوض بتعاليم جديدة أكثر صرامة من السابق. فقد بين لأصحاب الصحف أن المقالات الموجهة ضد الجيش غير مرغوب بها، ومنح الجيش صلاحيات سحب ترخيص كل جريدة تنشر مقالات تتعرض للصالح العام وتضر بالعلاقات الخارجية. وبالفعل فقد سحبت خلال تلك الفترة تراخيص ٥٩ جريدة سورية[٩].

إن تلك الظروف بالنسبة للصحافة، جعلت من الصعب استقراء «المنار»، لمعرفة موقف الإخوان المسلمين الحقيقي من الانقلاب وقائده. فقد بررت قيادة الجيش الانقلاب بأنه كان ضرورياً لإنهاء الفوضى ونظراً لتنكر الحكومة السابقة للدستور. ولهذا فإن الجيش سيتسلم القيادة مؤقتاً لإقامة حكم ديموقراطي صحيح[١٠]. وقد تعرض الإخوان المسلمون أيضاً إلى الادعاء بأن الانقلاب كان ضرورياً لإزالة الخبائث القديمة حين نوهوا: «لقد سبق لنا ذكر ذلك قبل سنتين»[١١]. وجاء في مكان آخر بأن «الانقلاب السوري كان ضرورة ملحة، لو لم يقم به الجيش لقامت به الأمة»[١٢].

وذكر بأن الانقلاب كان ضرورة تاريخية نتج من التصرفات السيئة للحكومات السابقة وبأن الجيش قد استجاب لإرادة الأمة. وعليه فإن الإخوان المسلمين قد وافقوا بالتالي على الانقلاب ولكن دون أن يربطوا أنفسهم بمنفذيه. إن هذا الموقف يتوضح من

المذكرة التي أرسلها الإخوان المسلمون إلى حسني الزعيم والتي تحدثت عن حقبة جديدة، مثلما جاء في مذكرة حزب البعث[١٣].

«إلى القائد الأعلى للجيش والقوات المسلحة:

إن الإخوان المسلمين يدعون إلى تقدم الأمة ونهضتها التي تنبثق من الأسس الكامنة في روح الأمة ونهضتها ورسالتها الإنسانية المتمثلة بالإسلام. إنهم يعبرون عن شعور لدى عامة الشعب وينبذون كل ما يسيء لرسالته في أي وقت كان، ويقرّون الحق وينادون من أجله، وينبذون الحزبية السياسية والعصبية الحزبية العمياء. فكم من مرة حاولوا سابقاً تنبيه أولئك الذين تقلدوا زمام الحكم إلى انحسار التأييد لهم وإلى الفوضى في المعاملات الإدارية وتحلل الأخلاق، ونبذهم لكل ما يساعد الأمة في تحقيق حياة حرة شريفة، وإلى الترفع عن حب الذات والأنانية والاهتمامات الفردية وإلى مبادئ الشورى والعدالة والاعتراف بالمصلحة العامة إلى أن حلت الكوارث بالأمة العربية فكان ما يجب أن يحصل. واعتماداً على هذه الأهداف، فإن الإخوان المسلمين يتقدمون إليك، يا سيادة الحاكم، في بداية هذا العهد الجديد بهذه المذكرة القصيرة التي تتضمن بعض أمانيهم المتعلقة بالإصلاحات الشاملة لكل نواحي الحياة، لقيادة الدولة إلى وضع دستوري مستقر يضمن للأمة حياة مستقرة مع المحافظة على سيادتها، ولهذا يتوجب تحقيق المطالب التالية:

١ ـ العمل بمبدأ الشورى، اقتداءً بما جاء في القرآن الكريم «وأمرهم شورى بينهم» (سورة الشورى، آية ٣٨) والإسراع بتطبيق الحياة الدستورية على الأسس التي تعتمد على توجهات الأمة توجهاً صادقاً، وتتوافق مع عقائدها ومبادئها.

٢ ـ معاقبة المسؤولين على ما حل بالدولة من كوارث وتبذير للأموال، وهم متهمون بنتائج أعمالهم. وتطهير جهاز الدولة من عناصر الخيانة والفوضى والجهل، وتنحيتهم إذا أمكن ذلك.

٣ ـ تقوية الإيمان وبث الأخلاق السامية لدى الأمة، وإدانة جميع المظاهر السيئة من التحلل والخنوثة.

٤ ـ تقوية ونشر أخلاق الرجولة، ويتوجب على جميع أبناء الأمة الحصول على تربية عسكرية، وتعبئة الأمة في الناحيتين المادية والمعنوية لردع أي خطر.

٥ ـ الاهتمام بالجيش وعدده وتجهيزاته، وتحصينه بالمثل العليا من الدين والأخلاق والجسارة.

٦ـ توجيه الثقافة العامة والمجتمع بما يتناسب مع كرامة الأمة متوافقاً مع ميراثها ومع تطورات المدنية في العصر الحديث.

٧ ـ تطوير نظام اقتصادي عادل يضمن نمو ثروات الدولة وتطور طبقات الشعب.

ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يسدد خطاكم وأن يوفق كل من يسعى من أجل مصلحة الوطن والمصلحة العامة وانتصار مبادئ الحق والأخلاق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

السكرتير العام للإخوان المسلمين
عمر بهاء الدين الأميري(١٤)

واقتصرت المذكرة على مطالب أساسية. أما المطالبة بالاهتمام بأمور الجيش (رقم ٥) فهو تماش مع الأوضاع السائدة. ومن المثير للاهتمام التلميح إلى الدستور الجديد في مقدمة المطلب رقم ١٠، فإن حسني الزعيم كان قد شكل لجنة لوضع دستور جديد، وتذرع الجيش بأن الانقلاب تم من أجل إقامة «حكومة ديموقراطية حقة». لذا فقد طالب الإخوان المسلمون الآن بأن يحقق الدستور الجديد مبدأ الشورى.

إن المثالية الديموقراطية المتمثلة بمبدأ الشورى والتي أخذ بها الإخوان المسلمون كانت مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية. إلّا أنهم لم يوضحوا من خلال ذلك التعريف ما إذا كانت الديموقراطية هي ديموقراطية برلمانية بكل ما تعنيه من توزع القوى، أم أنها فقط تشاور بين الحكام. إن استخدام كلمة (شورى) في تلك المذكرة لا يمكن تفسيرها، بسبب عدم الدقه المتعلقة بنظرية الحكم، لا لأن الإخوان المسلمين قد تخلوا عن الديموقراطية البرلمانية التي كانوا قد طوروا نظرة إيجابية تجاهها. وفي مقالة لاحقة بمناسبة الدستور الجديد في عهد حسني الزعيم، طالبوا بأن يضمن استقلال البلاد

والنظام الجمهوري وأن يكفل حياة ديموقراطية قانونية بحيث يكون الشعب هو الحاكم من أجل مصلحته، انطلاقا من انتخابات حرة تضمن الحريات العامة[١٥]. فكان استخدام كلمة (شورى) في المذكرة المتعلقة بالانقلاب يهدف إلى ما يلي: إزاء الأزمة التي نتجت عن الموافقة على إزاحة الحكومة السابقة دون التعرض لنظام الحكم البرلماني، وإزاء حل البرلمان من قبل الجيش، فإن استعمال كلمة (شورى) يعني المطالبة بشكل غير مباشر بالمحافظة على النظام البرلماني من ناحية ولكن دون التعرض لاستفزاز الحاكمين الجدد. إذ لم يكن لحسني الزعيم أن يقف أمام المبدأ القرآني المنادي بالشورى. فالعودة إلى المثالية القرآنية ساعدت على إيجاد مهرب سياسي.

ويبدو أن الإخوان المسلمين قد أدركوا في مرحلة مبكرة أنهم لن يحصدوا خيراً من الحكومة الجديدة، إذ إن حسني الزعيم كان قد صرح في النصف الأول من نيسان/ أبريل لجريدة «أخبار اليوم» المصرية: «سأخوض حرباً حتى الموت ضد الشيوعية في سورية. لقد اتصلت برئيس المخابرات العامة وطلبت منه إظهار الشدة مع الشيوعيين. وعندما أنتهي من الشيوعيين فسأهتم بالإخوان المسلمين، إذ ليس باستطاعتي القتال على جبهتين مرة واحدة»[١٦]. وصدرت جريدة «المنار»، في ١٦ أيار/مايو للمرة الأخيرة، ومنع حسني الزعيم نشاط الإخوان المسلمين في إطار حل الأحزاب السياسية، وزج بعض قادتهم لفترة وجيزة داخل السجون[١٧].

ولاقت سياسة حسني الزعيم الخارجية تجاه الدول العربية تأييد الإخوان المسلمين، إذ كانت تسعى إلى تقارب سوري أكبر مع مصر والسعودية. أما الملك عبدالله في الأردن فقد اعتقد بداية الأمر بأن الانقلاب سيساعده على التوصل لتحقيق حلمه بسورية الكبرى. إلّا أن مصر والسعودية عرقلتا جميع المحاولات تجاه ذلك، فتحول حسني الزعيم بعد فترة وجيزة اعتباراً من منتصف نيسان (أبريل) إلى هاتين الدولتين[١٨]. وقد أيد الإخوان المسلمون ذلك التطور بكل قواهم. أما أن الانقلاب قد عبر عن رغبة الشعب السوري بمشروع سورية الكبرى، كما قيل عن لسان الملك عبدالله، فقد تم نفي ذلك قطعياً. وخرجت في حمص في نهاية نيسان/أبريل تظاهرة كبيرة معظمها من الطلاب والإخوان المسلمين تندد بمشروع سورية الكبرى. وبخصوص زيارة حسني الزعيم لمصر فقد قوبلت باستحسان شديد: «هناك بين سورية ومصر روابط ومحبة وليس فرقة»[١٩].

وبصدد السياسة الداخلية فقد اصطدم البرنامج الإصلاحي لحسني الزعيم بمعارضة الإخوان المسلمين، إذ اشتمل على توجهات علمانية واضحة للمجتمع السوري[٢٠].

فقد نوه حسني الزعيم بدءاً من المؤتمر الصحافي في ١٢ نيسان/أبريل إلى جزء من برنامجه الإصلاحي، وأورد في المقام الأول «توحيد الملابس في شتى فئات الشعب، خاصة توحيد غطاء الرأس»[٢١]. فكان ذلك يعني إلغاء خمار النساء، وهو تدبير كانت له أبعاد كبيرة[٢٢].

وفي ١٦ أيار/مايو حصل تدخل شديد في إدارة الأوقاف: فقد أعيد تنظيم الوقف الخيري وألغي الوقف الأهلي[٢٣].

واعتبرت تلك الإصلاحات بأنها تحررية ومستوحاة من الخارج. وانقلب الشعور العام ضد حسني الزعيم تدريجياً. وشارك الإخوان المسلمون في الترويج ضده باسم العروبة والإسلام ملوحين من ناحية إلى أصله الكردي وإلى إصلاحاته «الغربية» من ناحية أخرى[٢٤].

إلا أن المراقبة المشددة على الجرائد وجريدة المنار لا تسمح لنا باستخلاص موقف الإخوان المسلمين آنذاك بدقة تجاه حسني الزعيم وإصلاحاته. فعندما حاول الإخوان المسلمون في إحدى المرات التعرض لمناقشة مسألة الإجراءات التحررية بإسهاب، تدخلت المراقبة مباشرة[٢٥]. فلم يتبق من المقال سوى أن قوة الانقلاب تعود لرغبة الشعب به ولكن ليس لخوف الشعب من القائمين عليه، وإن بعض الصحف قد شبهت حسني الزعيم بأتاتورك...

أما بخصوص الدستور الجديد الذي كان حسني الزعيم يخطط له، فإن الرقابة لم تسمح لـ«المنار» سوى بمقالات مبدئية ذات طابع ديني، إلّا أن الإخوان المسلمين تمكنوا من خلال ذلك من دعم مطالبهم بأن على الدستور الجديد أن يتضمن أن الإسلام هو دين الدولة. وتطورت تلك المسألة لتكتسب في العام التالي أهمية كبرى.

إن إنقلاب حسني الزعيم جلب لسورية والإخوان المسلمين السوريين رقابة صارمة.

فالفترة الوجيزة من الحكم الديموقراطي البرلماني الذي منح الإخوان المسلمين ابتداء من انتخابات عام ١٩٤٧ على الأقل نوعاً من التأثير السياسي، قد انتهت. أما الانقلاب فيدرج أيضاً ضمن إطار النمو السياسي لطبقة صغار الكسبة، التي منها أيضاً الإخوان المسلمون. إلّا أنه على النقيض من الإخوان المسلمين في مصر[٢٦]، لم تكن للإخوان المسلمين في سورية أية اتصالات مع الجيش، والسلوك السياسي للإخوان المسلمين في سورية تجاه الجيش يجعل ذلك غير محتمل. ويمكن تفسير ذلك إلى حد ما بالنسبة للجيش السوري بأنه يعود إلى سياسة فرنسا في تعزيز مكانة الأقليات الدينية وبالتالي إلى ضعف تمثيل الإخوان المسلمين فيه[٢٧]. ثم إن التركيبة الطائفية للجيش السوري توضح بأن حزب البعث بمبادئه الداعية إلى التحررية والقومية العربية استطاع أن يسيطر فعلاً، ولم يتمكن الإخوان المسلمون من ذلك بسبب مطالبهم الداعية إلى السيطرة الكلية لنظام الإسلام. وعلى النقيض من مصر، لم يتمكن الإخوان المسلمون في سورية منذ البداية من التأثير على القوى السياسية التي باستطاعتها تسيير دفة البلاد.

ومع الانقلاب، تم اختراق نفوذ السياسيين المدنيين من الطبقة العليا، ولكن دون إقصائه كلية، إذ كان عليهم الآن الاتفاق مع العسكريين. ولكن خالد العظم، الذي كان يمثل التركيبة القديمة، لم يخف في مذكراته ازدراءه الضباط. ووصفهم بأنهم طبقة من الشبان، لم تكد تحصل على الشهادة الإعدادية حتى أنتسبت للمدرسة الحربية في حمص ثم ظنت نفسها بعد عامين أن بمقدورها أن تحكم الدنيا، وبعزة نفس اتهموا السياسيين المدنيين بأنهم خونة وعملاء وإقطاعيون[٢٨]. إن كلمات كهذه لا تشير فقط إلى الهوة الاجتماعية الواسعة بين السياسيين المدنيين من التركيبة القديمة والجيش وإنما أيضاً النفور المتبادل بين الطرفين.

وقد تهجم الإخوان المسلمون أيضاً ضد السياسيين المدنيين باستعمال ألفاظ مشتقة من صراع الطبقات، كتلك التي ذكرها خالد العظم عن ضباط الجيش، وهكذا هيأت انتقاداتهم للطبقة العليا منذ حرب فلسطين أجواء مكنت الضباط من استغلالها. إلّا أن فقدانهم لتأثيرهم السياسي إثر حل البرلمان، رغم كونه ضئيلاً، وخبرتهم السيئة مع العسكريين إثر منعهم، أديا إلى تقاربهم مع أولئك السياسيين الذين لم يحاربوهم لكونهم طبقة، بل لأسباب دينية أخلاقية تستند إلى مطالب اجتماعية وسياسية.

هوامش الفصل الثامن

(١) إن انقلاب حسني الزعيم لم يكن الأول في العالم العربي. ففي عام ١٩٣٦ تم في العراق إنقلاب من قبل بدر صديقي لكنه لم يتوصل إلى الاستمرارية من حيث نفوذ الجيش في السياسة.

(٢) عظم، ٣، ١٨٣.

(٣) COPELAND, 37.

(٤) SEALE, 62.

(٥) SEALE, 37. بالنسبة للجيش السوري، انظر BE'ERI, 33 و HALPERN, 275

(٦) «إن النجاح الذي أحرزته حركة حسني الزعيم يُشير إلى أن القوة قد تحولت من العائلات الإقطاعية إلى الطبقة الوسطى. (...) إن الحركة تمثل ديموقراطية ممتزجة بالديكتاتورية» (The TIMES 6.7.49)

(٧) TORREY, 124.

(٨) COC, 149, 157.

(٩) TORREY, 125,131.

(١٠) تصريح قيادة الجيش رقم ١ بتاريخ ١٩٤٩/٣/٣٠ ورقم ٨ بتاريخ ١٩٤٩/٤/١ في **المنار**، ١٩٤٩/٤/٢.

(١١) تحدثت جريدة **المنار**، بتاريخ ٦ نيسان/أبريل تحت هذا العنوان عن مقال في عدد سابق منع صدوره. وجاء عن العدد الذي منع عن الصدور «نعم، لقد نادينا بانقلاب». وجاء بعد ذلك أنهم طالما أنذروا من عواقب إهمال الحكام لاحتياجات الأمة والتكاسل في تحقيق الإصلاحات الهامة. وأوردت إثباتاً لذلك أجزاء من مقال لمصطفى السباعي كان قد حرره قبل انتخابات ١٩٤٧ مباشرة.

(١٢) **المنار**، ١٩٤٩/٤/٢٨.

(١٣) انظر TORREY, 126

(١٤) **المنار**، ١٩٤٩/٤/٩.

(١٥) **المنار**، ١٩٤٩/٤/٢٦.

(١٦) عن La Bourse Egyptienne, 18.4.49

(١٧) محادثة مع زهير الشاويش ١٩٧٥/٥/١٣.

(١٨) عن سياسة سورية الخارجية في عهد حسني الزعيم، انظر SEALE, 46-57 وCOC, 1949, 127

(١٩) **المنار**، ١١ و٢٣/٤/ و١/٥/١٩٤٩.

(٢٠) برنامج حسني الزعيم الإصلاحي بشكل عام: انظر SEALE 58.

(٢١) **المنار**، ١٩٤٩/٤/١٣.

(٢٢) يقدم مراسل «الديلي تلغراف» في ذلك الحين الوصف التالي للتغيرات الاجتماعية مع دقائقها التاريخية في عهد حسني الزعيم:

«إنني أتابع الآن أحد أهم التطورات في التاريخ العربي. فإن دمشق، تلك المدينة المسلمة المحافظة حتى الآن، تحولت فجأة لتصبح في لهو مستمر. فعشية الانتخابات ابتدأت للمرة الأولى عائلات مسلمة مرموقة بإقامة حفلات مختلطة مع الأصدقاء في منازلهم. إذ يبدو أن الأربطة الحديدية المظلمة المأخوذة عن تقاليد الحريم، قد اعتبرت بأنها ولت غير مأسوف عليها، حيث إن مبدأ الزواج بامرأة واحدة بدأ يصبح القاعدة. فاستجابة للنداء إلى ناخبي الرئيس بأن يكونوا حديثي التفكير، بدأت نساء مسلمات، لم يكنّ يجرؤن قبل ثلاثة شهور على الظهور

في الأماكن العامة في دمشق دون حجاب، بالتخلي عن حجابهن. فقد قتل وجرح هنا العديد من الناس في عام ١٩٤٤ واستدعي الجيش بعد أن شاع بأن مواطنين مسلمين قياديين ابتاع كل منهم له ولزوجته بطاقات لحفل خيري راقص. أما اليوم فإن المسلمين يرقصون في الأماكن العامة في دمشق دون مرافقة زوجاتهم. إن ذلك التحول في دمشق يتكرر في حلب والمدن السورية الأخرى، مع تزايد في تسارعه مع اقتراب الانتخابات. ومع مشاهدة عالمهم يتساقط من حولهم، فإن العلماء الأقوياء حتى الآن، حافظوا على هدوئهم إزاء ضعفهم في وجه تلك الأحداث» («ديلي تلغراف» ١٩٤٩/٤/٢٤). ويلاحظ بأن «تلك الاحتفالات» كانت مقتصرة على «العائلات القيادية» وبالتأكيد فإن العلماء لم يصمتوا بمحض إرادتهم.

(٢٣) COC, 1949, 160.

(٢٤) SEALE, 62; COC, 1949 160.

(٢٥) **المنار**، ١٩٤٩/٥/٢.

(٢٦) أنظر MITCHELL 55, 59,101

(٢٧) TORREY 44, BEERI 334.

(٢٨) عظم ٢، ٢٧١.



خلاصة

لا يمكن اعتبار منع الإخوان المسلمين في عهد حسني الزعيم بأنه يناقض حقيقة أن الفترة التي تمت معالجتها في هذا الفصل، أي قبل انتخابات ١٩٤٧ حتى المنع في عام ١٩٤٩، هي فترة نجاح لسياسة الإخوان المسلمين الداخلية. ومن العوامل الهامة لذلك النجاح تماشيهم مع التيارات السياسية العامة، فلم يقفوا ضد التيار في أي من المسائل الهامة المتعلقة بسورية. إن ذلك التفاعل الإيجابي مع التطورات العامة لم يشمل مطالبهم الموضوعية في السياسة فحسب، بل أيضاً آراءهم السياسية وتفاعلهم العقائدي مع المسائل المستحدثة بشكل مثير للدهشة.

وغالباً ما كانت مناقشاتهم السياسية لا تشير إلى أنهم يرون نظام الإسلام، الشامل لجميع نواحي الحياة، بأنه ميزانهم لكل الأمور. فليس من المستغرب أن كانت حججهم تتراوح على المستوى القومي العربي بل الدنيوي، بل إنهم استخدموا في بعض الأحيان تعابير سياسية هي أقرب ما تكون إلى صراع الطبقات، وهو ما يخالف عقيدتهم.

إن ما لا يبدو واضحاً عن أسس عقيدة الإخوان المسلمين، يتبين من خلال سلوكهم

السياسي وعلاقته بنقاشاتهم وتفاعلهم العقائدي مع المسائل القائمة: فإن فكرة نظام الإسلام كنظام شامل استخدمت فقط كتغطية للوقوف أمام العقائد العالمية الأخرى التي اعتبرت مذاهب كالرأسمالية والشيوعية، بينما اعتبر الدين الشخصي بأنه أساس للشخصية الذاتية وإثبات النفس. وأثناء التعرض لمسائل السياسة الداخلية والاجتماعية في المجتمع، لم يحاجج الإخوان المسلمون من منطلق نظام الإسلام كمطلب فقط، - بل إنهم ناقشوا من منطلق الإسلام، أي من منظار ديني أخلاقي ينبثق من صميم فكرهم.

كانت تلك الفكرة مسيطرة، وإن لم يتفوهوا بها صراحة أثناء مناوشاتهم السياسية اليومية. وكانت تخرج بقوة عندما يشعر الإخوان المسلمون بأن ما يمنحهم القوة بدأ يتهدد. أما إذا كان بعيداً عن التهديد، وإذا أمكنت المحافظة على استقلالية الشعب في سبيل تحقيق الرغبات التحررية للطبقة الصاعدة من صغار الكسبة واستناداً إلى القوانين الطبيعية في أوروبا، فلا غضاضة عندئذٍ من التعرض إلى قيم عليا مثل الدين، وقبول تنازلات لأجل القومية العربية، التي هي تحررية في حد نفسها.

ثم إن حقيقة الأمر بأن نظرية نظام الإسلام لم تكن قد تبلورت بعد بشكل كاف بل كانت مجرد مطلب، وعدم إصرار الإخوان المسلمين على الالتزام بها كلية، تؤكد أن مطلبهم لم يكن في الدرجة الأولى لتحقيق ذلك الهدف وإنما من أجل مصالحهم الخاصة. وتوضح المطالب السياسية والاجتماعية للإخوان المسلمين التي تم ذكرها، أن تلك المطالب كانت تعبر عن مصالح فئة من صغار الكسبة «السنة» من سكان المدن. إلّا أن عقيدة الإخوان المسلمين لم تكن تعترف بوجود طبقات داخل المجتمع، إذ اعتبرت نفسها بأنها تمثل «الشعب» بل «الأمة» التي غبن مصالحها حكامها، ولكن ليس بسبب صراع الطبقات وإنما للسلوكيات الخاطئة من الناحية الدينية والأخلاقية.

لقد تمكن الإخوان المسلمون من خلال لجوئهم إلى التبرير الديني، من إيجاد القبول من جانب فئة كبيرة من الشعب، فإن الإسلام كان يمثل للكثيرين القاعدة الوحيدة لبديهياتهم وشخصيتهم. أما إن تلك القاعدة التبريرية لم تكن تسري إلّا جزئياً، فقد

تبين ذلك فجأة إثر انقلاب حسني الزعيم: إذ إنه قلص النفوذ السياسي للطبقة العليا القديمة دون أي تبريرات دينية لفترة أطول وبتأثير أقوى من التحركات السياسية للإخوان المسلمين. وبسبب من تدخل الجيش فقد تقرب هؤلاء ـ كما سيتبين فيما بعد ـ في نشاطهم السياسي إلى الطبقة العليا القديمة.

القسم الرابع

اشتراكية الإسلام وسياسة الحياد منذ تأسيس الجبهة الإسلامية الاشتراكية في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٩ إلى منع الإخوان المسلمين لفترة طويلة في عهد الدكتاتور العقيد أديب الشيشكلي



مقدمة

لم يقتصر عام ١٩٤٩ على الانقلاب العسكري لحسني الزعيم، ففي ١٤ آب/أغسطس قام سامي الحناوي بانقلاب لاحق أطاح بحسني الزعيم[1]. وكانت السياسة العالمية أحد الأسباب التي أدت إلى الانقلاب. فإن الحكم في العراق كان يرى في التقارب بين حسني الزعيم مع مصر والسعودية عثرة أمامه، لذا فقد ساند انقلاب سامي الحناوي.

وتحولت قضية ارتباط سورية مع أشقائها العرب إلى أمر مبهم. وأعاد الجيش للأحزاب حريتها، وشكلت حكومة انتقالية كانت مهمتها الأولى انتخاب لجنة دستورية. كانت غالبية تلك الحكومة من حزب الشعب برئاسة هاشم الأتاسي، فكانت المرة الأولى التي تولى بها الحزب مقاليد الحكم. وباستلام حزب الشعب مقاليد الحكم من الجيش مباشرة، يكون قد أوجد بادرة جديدة. فإن التصرف السليم كان يقضي إعادة الدستور والبرلمان كما كانا في الفترة التي سبقت حسني الزعيم، إلّا أن التذمر من البرلمان القديم في عهد القوتلي كان بلغ إلى الحد الذي لم تبق فيه معارضة تذكر أمام انتخاب مجلس تشريعي جديد. فقد وافق حزب الشعب على استلام السلطة من الجيش بعد أن كان الحزب الوطني قد أيد في السابق حكومة حسني الزعيم. وهكذا فقد استشرت في سورية عادة صمت الأحزاب أمام تدخل الجيش إلّا

إذا كان ذلك يخدم المصالح الخاصة ضد الخصم السياسي. فكان معظم أعضاء حزب الشعب يؤيدون منهجاً موالياً للعراق، مما أدى إثر انتخاب مجلس تشريعي في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٩ إلى الانقلاب الثالث في ذلك العام من قبل العقيد أديب الشيشكلي في ١٩ كانون الأول/ديسمبر.

ووقف النائب أكرم الحوراني إلى جانب أديب الشيشكلي، وكان قد أيد حسني الزعيم سابقاً ولكنه ما لبث أن تخلى عنه. وتحول الحوراني والشيشكلي لمساندة سامي الحناوي وحزب الشعب الموالي للعراق، والذي كان قد خرج من انتخابات مجلس الهيئة الشرعية في انتخابات تشرين الثاني/نوفمبر كأقوى حزب.

وافق أديب الشيشكلي على استمرارية الهيئة التشريعية وحوّلها في صيف ١٩٥٠ إثر سريان مفعول الدستور الجديد، إلى البرلمان السوري، إلى أن ازدادت حدة التوترات في شتاء عام ١٩٥١ بين البرلمان والجيش مما دفع أديب الشيشكلي إلى حل البرلمان وإقامة ديكتاتوريته التي استمرت حتى عام ١٩٥٤. وكانت التركيبة السياسية في سورية حتى ذلك الحين تتلخص بشكل مبسط من الجيش تحت إمرة أديب الشيشكلي كأقوى كتلة حزبية تقف في البرلمان أمام حزب الشعب. ولم يكن باستطاعة الحزب، بسبب معارضة الجيش، استخدام قوته كأكبر كتلة في البرلمان، وكان ذلك من أقوى العوامل التي ساعدت الإخوان المسلمين على إشراك أحد أعضائها في الحكومة ولو لفترة وجيزة.

وفي نهاية آب/أغسطس ١٩٤٩ وإثر إعادة الترخيص للأحزاب السياسية في عهد الحناوي، رخص أيضاً للإخوان المسلمين مرة أخرى، وعقدوا مؤتمراً من ١٥ ـ ١٧ أيلول/سبتمبر شارك فيه ٥٢ عضواً من مراكز المحافظات السورية[٢]. ولا توجد معلومات عما حدث في ذلك المؤتمر. ومن المتوقع أنه تمت مناقشة كيفية التفاعل سياسياً مع الأحداث إزاء الأوضاع الجديدة وتجربة الاضطهاد السياسي. وشكّل الإخوان المسلمون إثرها اللجنة التشريعية بالاشتراك مع بعض الجمعيات الأخرى والسياسيين الأحرار «الجبهة الاشتراكية الإسلامية». وظل ذلك، حتى حل البرلمان من قبل أديب الشيشكلي في شتاء

عام ١٩٥١، بمثابة المنبر السياسي للإخوان المسلمين والتي بدأت تعمل سياسياً وفق القانون كجمعية وليس كحزب.
وقبل البدء بشرح تركيبة الجبهة الاشتراكية الإسلامية وفوزها في الانتخابات، لا بد من طرح من التساؤل: لماذا اختار الإخوان المسلمون في تلك الفترة بالذات البدء بالدعوة من خلال جمعياتهم السياسية.

هوامش

(١) بخصوص انقلاب الحناوي وما تبع ذلك من تطورات سياسية انظر:
COC, 1949, 161 and 248; SEALE 73,TORREY, 143 BE'ERI, 60.

(٢) COC, 1949, 250.

١

اشتراكية الإسلام

أ ـ الخلفية التاريخية

إن كلمة (اشتراكية) مشتقة من (اشتراك)، واستعملت منذ نهاية القرن التاسع عشر إشارة إلى الاشتراكية[١]. وساعدت شمولية كلمة اشتراكية على تفسيرها بمعان شتى. وهكذا فقد ساد الرأي عند مؤسسي الإسلام الحديث، أن الإسلام يتضمن أيضاً «اشتراكية»[٢]. فقد صرح رشيد رضا بأن الاشتراكية الحقة ليست موجودة سوى في الإسلام. وهناك مفكرون متحررون مثل محمد حسنين هيكل، اعتبروا التعاليم الاجتماعية في الإسلام بأنها اشتراكية الإسلام[٣]. إلّا أن الحديث عن الاشتراكية ومناقشتها ظل في العالم العربي إلى الحرب العالمية الثانية مقتصراً في الغالب على الأوساط المثقفة[٤].

وأما بوادر تزايد اهتمام الإخوان المسلمين في المسائل الاقتصادية والاجتماعية فابتدأت أثناء الحرب العالمية الثانية[٥]. ويعتبر كتاب سيد قطب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» الذي صدر في عام ١٩٤٥ من مؤشرات ذلك. أما الإخوان المسلمون في سورية فقد أولوا الأمور الاجتماعية أهمية خاصة منذ البداية: فقد طالبوا في برنامج ذلك العام

بوضع حد أدنى لأجور العمال وتعويضهم في حالة المرض، وكذلك بحد أدنى من ملكية الأرض لكل فلاح[٦]. وفي خريف ١٩٤٧ طالب محمد المبارك في البرلمان بسياسة مبنية على أسس اشتراكية. ويتبين من المصادر الموجودة لدينا أن تلك كانت هي المرة الأولى التي يعلن فيها الإخوان المسلمون في سورية عن مطالبهم الاجتماعية السياسية باستعمال كلمة اشتراكية.

ومن المؤكد أن المناقشة التي جرت في جامعة الأزهر عام ١٩٤٨ كانت بمثابة الحافز للنقاشات الجدلية حول مسألة الإسلام ـ الشيوعية ـ الاشتراكية. فبينما أكد شيخ الأزهر على عدم وجود أية علاقة بين الإسلام والمعتقدات العالمية الأخرى بما يشمل الاشتراكية، أوردت إحدى المقالات في مجلة الأزهر، أن الإسلام يحتوي على بعض التعاليم الاشتراكية[٧].

أما تعبير (اشتراكية الإسلام) فقد أورده الإخوان المسلمون في سورية للمرة الأولى في إحدى المقالات التي بينوا فيها أفكارهم وتنظيمهم، وذلك في عدد خاص من جريدة «المنار» بمناسبة زيارة لجنة من الأونسكو في شتاء عام ١٩٤٨. وأوضح ذلك المقال أن الإخوان المسلمين لم يتوصلوا بعد للإجابة على المسائل الاقتصادية. فإن النظام الاقتصادي الذي سيشيد على أسس علمية يجب أن يستند إلى القواعد التالية:

ـ إن الإسلام لا يسمح أولاً باللجوء إلى الرأسمالية لأنها تسمح لفئة صغيرة من الناس بالسيطرة على الاقتصاد والمواد الأولية للدولة.

ـ إن الشيوعية غير مقبولة لأنها لا تبيح الملكية الخاصة ولا تعطي المجهود الشخصي للإنسان أية أهمية.

بالمقابل لذلك توجد اشتراكية الإسلام، وقد أوردت جريدة «المنار» التعبير في ترجمة إنكليزية للمقال في العدد ذاته بأنه ("Islamic communism" الشيوعية الإسلامية). فإن من الضروري للاقتصاد أن يراعي المصلحتين: المادية والإنسانية. ولهذا فإن نظم النقابات الاقتصادية التعاونية هي المثلى[٨].

ويشير ذلك المقال، على الرغم من الأخطاء في اختيار التعابير، إلى أهم نقاط اشتراكية الإسلام. فلم يكن بمثابة نظرية اقتصادية بل كان الغرض منه هو محاربة مساوئ الرأسمالية والشيوعية باسم الإسلام من وجهة نظرهم. وبالمطالبة بأن الاقتصاد يجب أن يشمل العامل المادي والإنساني معاً، تتبين وجهة نظر الإخوان المسلمين بأن السلوك التجاري والأخلاق هما وحدة لاينفصلان[٩]. وبالتالي فقد تحولت اشتراكية الإسلام لتكون العامل المميز للأخلاق الاقتصادية والاجتماعية التي جاء ذكرها. ولقد كان لمثاليات التعاونيات دور هام في التعاليم الاجتماعية للإسلام السلفي[١٠]. أما جمعية الشبان المسلمين في مصر، فقد دعت إلى فكرة التعاونيات على أنها الحل الأمثل للتردي الاقتصادي[١١]. إن تعبير (تعاون) يشير إلى تعاون أعضاء الجمعيات لأجل هدف محدد أو أيضاً إلى نقابات. ثم إن الرغبة في التوصل إلى تعاضد اجتماعي أمام القوى الأجنبية وإلى تطور اقتصادي يتبدى من كلمة (تعاون). أما بالنسبة إلى مصطفى السباعي، فقد اعتبر فيما بعد التعاون الاجتماعي بأنه القاعدة الأساسية في تعاليم الإسلام الاجتماعية[١٢]. إن التأكيد على التكافل الاجتماعي كان قد رسخ في المصطلحات الشعبية للإخوان المسلمين وكان يخدم الإجابة على صراع الطبقات.

وعقب ذلك المقال في «المنار» الذي أقر به الإخوان المسلمون في سورية للمرة الأولى باشتراكية الإسلام، بدأ ذلك التعبير يتردد باستمرار. ففي أوائل كانون الثاني/يناير ١٩٤٩ تطرق الحديث في لقاء لأحدى اللجان الطلابية بمناسبة مولد الرسول (ﷺ) لاشتراكية الإسلام[١٣]. وكتب محمد المبارك بتاريخ ٣١ كانون الثاني/يناير من العام ذاته في جريدة «المنار» بأنه يجب القضاء على الروح الشيوعية من خلال نظام اشتراكي إسلامي «كما يحدث ذلك اليوم في بريطانيا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا والولايات المتحدة التي تستند قوانينها الاقتصادية إلى قاعدة اشتراكية».

أما إن الإعلان عن اشتراكية الإسلام كان بمثابة «عامل امتصاص للنشاطات الاشتراكية»[١٤]، وأن استعمال كلمة (اشتراكية) لم يكن يعني اشتراكية وإنما الحاجة لنوع من التوجه الاجتماعي في الدولة، فيتبين ذلك من تصريح مثير للدهشة لمحمد المبارك عن «القاعدة الاشتراكية» في القوانين المالية لدول أوروبا الغربية والولايات المتحدة.

وبإعلانهم عن اشتراكية الإسلام لم يأت الإخوان المسلمون في سورية بأية مبادرة أو

أي جديد بل تفاعلوا، كما حصل ذلك مراراً، باسم الإسلام مع اتجاه سائد.

فإن استعمال كلمة (اشتراكي) كانت في انتشار حتى خارج دائرة الإخوان المسلمين، فقد لقب حزب البعث نفسه اعتباراً من ربيع ١٩٤٧ بـ(الحزب الاشتراكي)[١٥]. وفي ربيع عام ١٩٤٨ أسس فيصل العسلي الحزب التعاوني الاشتراكي الذي يعتبر يمينياً[١٦]. وبعدما أسس الإخوان المسلمون في شتاء عام ١٩٤٩ الجبهة الإسلامية الاشتراكية، تبعه أكرم الحوراني في كانون الثاني/يناير ١٩٥٠ بتأسيس حزبه المسمى بـ«الحزب العربي الاشتراكي»[١٧].

ب ـ المضمون بالتحديد

عند تأمل مضمون ما أطلق عليه الإخوان المسلمون (اشتراكية الإسلام) ينبغي ملاحظة أمرين. فمن ناحية كانت هناك الأسس النظرية والدينية للأخلاق الدينية والاجتماعية والاقتصادية والتي تم التعرض لها سابقاً، وقد تميز الإخوان المسلمون آنذاك عن شتى التجمعات السياسية الأخرى التي أدعت أيضاً الاشتراكية لنفسها، برجوعهم إلى الإسلام. فكانت العدالة الاجتماعية هي جوهر تعاليمهم الاشتراكية. وارتكزت قواعدهم الأساسية على أخلاق العمل وربط الملكية بمصلحة الجماعة. ثم إنه كان من السهل إرجاع الأسس الدينية للاشتراكية الإسلامية إلى التعاليم الإسلامية، إلّا أن ذلك لم يكن يعني أن الإخوان المسلمين كانوا يريدون من خلال تعاليمهم الاجتماعية «العودة إلى رونقة نظم العهود الدينية البابوية الهادئة التي سبقت السيطرة الرأسمالية»[١٨].

وإلى جانب الأخلاق الدينية الاجتماعية كانت هناك أيضاً مطالب اجتماعية سياسية محددة للإخوان المسلمين، وردت في القسم (ج ٢) من برنامج الجبهة الإسلامية الاشتراكية (انظر ملحق ٣). وكان الإخوان المسلمون قد طالبوا سابقاً في المجال العملي للسياسة بكثير مما جاء في ذلك البرنامج، كل على حدة. وبالإمكان تلخيص أربعة من تلك المطالب الأساسية كما يلي:

ـ إزالة الأوضاع الإقطاعية من خلال تحديد الملكية (بند رقم ١٦) وتحسين الأوضاع الاجتماعية العامة في الريف (بند ١٨).

- تطوير وحماية الاقتصاد الوطني (بند ١٤، ١٥، ٢٠)

- العدالة الاجتماعية من خلال ضرائب تصاعدية (بند ١٥)، والتأمين الصحي (بند ١٦) والصدقات (بند ٢١).

- صيانة حقوق العمال وتسوية المصالح بين العمال وأرباب العمل (بند ١٧).

ويبين ذلك الموجز لمطالب الإخوان المسلمين السياسية والاجتماعية أن غايتهم لم تكن الاشتراكية بحد ذاتها بل في إحداث إصلاحات اجتماعية تنبثق عن دولة تعتني بالشؤون الاجتماعية. أما الأسس فكانت كما يلي: العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي والتخلي عن «الإرث» الإقطاعي وتقوية الاقتصاد الوطني. إن هذه الأفكار الرئيسية عن اشتراكية الإسلام كانت تنبع عن وضع قائم: فالأوضاع «الإقطاعية» كانت ما زالت سائدة، والاقتصاد الوطني كان عليه الوقوف أمام الدول الصناعية المتقدمة، سواء كان اقتصاداً زراعياً أم صناعياً، والظلم الاجتماعي كان مستشرياً، خاصة في مجال الضرائب. أما التكافل الاجتماعي فقد كان معدوماً إلّا على المستوى الأسري أو الترابط القبلي أو في أحياء المدن والتجمعات الدينية، ولكن ليس على مستوى الدولة أو من خلال مؤسسات مدعومة منها كما هو الحال في التأمين الاجتماعي.

أما مدى اعتماد الأهداف الاجتماعية للإخوان المسلمين على فكرة دولة ذات توجه اجتماعي، وتهاونهم في الاستناد إلى نظم على طراز الدول الاشتراكية المعاصرة، فيتبين ذلك من طريقة تعرض إحدى المقالات لضرورة إدخال ضرائب تصاعدية. حيث تمت المطالبة به: ١ـ إعفاء الفقراء من الضرائب، ٢ ـ جباية ضرائب مخفضة من طبقة الوسط و٣ ـ ضرائب مرتفعة على الأغنياء[١٩].

فإذا غضضنا النظر عن الخلفية العقائدية لاشتراكية الإخوان المسلمين، يتبين لنا بسهولة بأن تصوراتهم الاشتراكية كانت تتقارب من ناحية الركائز الأساسية إلى حد بعيد مع تلك التي لحزب البعث والحزب العربي الاشتراكي ـ أكرم حوراني. فإن تلك الأحزاب كانت تسعى أيضاً من أجل إزالة الإرث «الإقطاعي»، ولكن دون إلغاء الملكية الخاصة،

وكافحت أيضاً من أجل العدالة الاجتماعية والأمن والتكافل، كما حاربت من أجل تقوية الاقتصاد الوطني[٢٠].

وأوردت جريدة «المنار» في إحدى المرات كلمة لأكرم الحوراني ألقاها بمناسبة افتتاح مركز الحزب العربي الاشتراكي في يبرود[٢١]، طالب فيها بإلغاء «الإقطاعية» و«الطائفية» وذلك من أجل مجتمع اشتراكي يسوده التعاون والمحبة. فالانقلاب الاقتصادي والاجتماعي أصبح ضرورياً إثر الانقلاب العسكري، وذلك من أجل مجتمع يسوده التعاون والتضامن. إن خطبة أكرم الحوراني تصلح لأن تصدر بأكملها عن الإخوان المسلمين.

وعلى الرغم من المشتركات الرئيسية في التصورات الاشتراكية للأحزاب التي وردت وبين الإخوان المسلمين، إلّا أن هناك فارقاً هاماً في التأكيد على مسألة ملكية الأرض. فإن حزب البعث والحزب العربي الاشتراكي ـ أكرم حوراني كانا أكثر تشدداً في هذه المسألة. فقد طالب حزب البعث في فترة متقدمة في برنامجه عام ١٩٤٧ بتحديد شديد في ملكية الأرض بشكل حازم ومتشدد، وبالتالي بتدخل حاد في الملكيات الخاصة[٢٢]. ثم إن صراع أكرم الحوراني مع كبار الملاكين في مدينته حماه عام ١٩٥١ بيّن بوضوح أنه كان يسعى لإحداث تغييرات حادة في الملكيات الخاصة في سورية[٢٣].

ويبدو أن نظرة الإخوان المسلمين لمسألة توزيع ملكية الأرض قد تغيرت. فقد اقتصرت مطالبهم حتى تأسيس الجبهة الإسلامية الاشتراكية على توزيع أراضي الدولة دون التعرض للملكيات الخاصة. إلّا أن محمد المبارك تعرض في البرلمان مرة واحدة فقط للمطالبة بتوزيع الأراضي التي لا تستثمر من قبل ملاكيها. وطالب البند رقم ١٦ من برنامج الجبهة الاشتراكية الإسلامية بتحديد الملكية، إلّا أنه لم يوضح مدى التحديد الذي أراده الإخوان المسلمون. وأدخلت فيما بعد فقرة مماثلة في الدستور الجديد لعام ١٩٥٠[٢٤]، واستخدم مصطفى السباعي، الذي كان عضواً في الهيئة التشريعية، نفوذه من أجل ذلك. وبما أنه كان من غير المتوقع أن يوافق كبار الملاكين في البرلمان على تحديد ملكياتهم، فقد أخفق مؤيدو المشروع إثر مناقشة حادة[٢٥]. ولم يقرّ فيما بعد

البند رقم ٢١ من الدستور سوى بوجود ملكية عامة إلى جانب الملكية الخاصة، وأنه لا يحق استخدام الملكية الخاصة في ما يتعارض مع المصلحة العامة[٢٦].

أما أن الإخوان المسلمين لم يتعرضوا بتلك الشدة لمسألة الملكيات كما فعلت سابقاً الأحزاب المذكورة، فيعود إلى ارتباطهم مع الطبقة السنية من صغار الكسبة، بينما كان معظم أنصار أكرم الحوراني من الضواحي المتخلفة لمدينة حماه. وكذلك فإن القاعدة الشعبية لحزب البعث لم تكن تتركز بالدرجة الأولى داخل المدن وخاصة دمشق، كما هو الأمر بالنسبة للإخوان المسلمين[٢٧].

وعلى الرغم من تلك الفوارق في التأكيد على مسألة الملكيات الخاصة، إلّا أنه يبقى مهماً ملاحظة أوجه التشابه في المنطلقات الأساسية، السياسية والاجتماعية. فهي التي منحت الإخوان المسلمين المؤهل لتسمية أنفسهم بـ«الاشتراكيين»، يضاف إلى ذلك نشاطاتهم الاجتماعية من خلال اللجان العمالية ولجان التعاون.

ج ـ الأهمية التاريخية

لا تكمن الأهمية التاريخية لإعلان فكرة (اشتراكية الإسلام) من قبل الإخوان المسلمين بالدرجة الأولى في موضوعية المطالب السياسية والاجتماعية، وإنما بتقرير مشروعية العلاقة بين الإسلام والاشتراكية. فعل ذلك الإخوان المسلمون في سورية في الوقت الذي كان فيه علماء الأزهر يتناقشون في ما إذا كانت هناك عوامل مشتركة بين كلٍّ من التعريفين. وظهرت الأهمية التاريخية لتلك التسمية فيما بعد، والتي استبقتها سورية في عام ١٩٤٩ باستعمالها اسم (الجبهة الاشتراكية الإسلامية)، حين أعلن جمال عبد الناصر في عام ١٩٥٧ أن الديموقراطية والاشتراكية التعاونية هي العقيدة الرسمية لمصر، وبيّن مستنداً إلى كتاب «اشتراكية الإسلام» لمصطفى السباعي، أنها لا تتعارض مع الإسلام[٢٨].

ومن سخرية القدر أن الإخوان المسلمين كانوا أثناء الوحدة بين سورية ومصر (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) محظورين في كلتا الدولتين، وذلك على الرغم من استخدام جزء هام من عقيدتهم في الدفاع عن الاشتراكية الديموقراطية التعاونية. وفي عام ١٩٦١ أوردت

الإذاعة المصرية أجزاء من كتاب مصطفى السباعي وذلك لدعم عملية التحول الاشتراكي المبني على «القرارات الاشتراكية» من حزيران (يوليو) للعام نفسه[٢٩] وللتأكيد على عدم منافاتها للإسلام. إلّا أن مصطفى السباعي احتج ضد ذلك بشدة وبيّن أن اشتراكية الإسلام تختلف عن الناصرية[٣٠]. ويعود ذلك الاختلاف إلى أن الاشتراكية التي دعا إليها عبد الناصر عام ١٩٦١ ذهبت إلى أبعد مما أراد لها مصطفى السباعي حين وضع خطوط اشتراكية الإسلام. يضاف إلى ذلك أن احتجاج مصطفى السباعي جاء أثناء وضع سياسي خاص: إذ صدر تصريحه في ٢٩ تشرين الاول/أكتوبر ١٩٦١، أي إثر الانقلاب الذي أنهى الوحدة مع مصر في ٢٨ أيلول/سبتمبر من العام نفسه، والتي شعر كثير من السوريين بأنها احتلال أجنبي[٣١]. فقد تبيّن بأن عملية التحول الاشتراكي واصلاح الأراضي في عهد الوحدة لم تكن تتناسب مع الأوضاع في سورية لأنها لم تراع أوضاع البلاد الخاصة بشكل كاف. فإن الأضرار التي لحقت بكثير من الفلاحين إثر إصلاح الأراضي وثلاثة أعوام من الجفاف فاقت ما جنوه من فوائد[٣٢]. ثم إن الأضرار التي نتجت عن تأميم البنوك ومؤسسات التأمين والشركات الصناعية لم تقتصر على الطبقة الحاكمة فقط، بل تعدتها أيضاً إلى الطبقة المتوسطة، وقوبلت الإجراءات النقابية أيضاً بشعور مزدوج[٣٣].

ولا شك بأن تصريحات مصطفى السباعي من أن اشتراكية كهذه لا تتعارض فقط مع الإسلام، بل أنها تؤدي أيضاً بالاقتصاد إلى الركود وتأخذ من الأغنياء دون أن تعطي للفقراء، كانت ستلقى آذاناً صاغية.

وعلى الرغم من الأهمية السياسية لرفض مصطفى السباعي وعدم موافقته على اشتراكية الإسلام حسبما أرادها عبد الناصر، فلا ينبغي إهمال ذلك الرفض من الناحية المبدئية. فهو يدل على أن الإخوان المسلمين رفضوا الانقياد مع التيار اليساري في الخمسينيات.

وكانت الأوضاع السياسية في أوائل الخمسينيات تسمح للإخوان المسلمين بالتأقلم مع القوى التي تدّعي الاشتراكية لنفسها، وذلك من خلال مطالبتهم بإصلاحات اجتماعية. ويتبيّن من إحدى المناقشات عن أخذ بند في الدستور يقضي بتحديد ملكية الأراضي، أن الوقت لم يكن قد نضج بعد لمطالبهم، التي هي معتدلة في حد ذاتها.

ولم تقتصر معارضة الإخوان المسلمين في الستينيات على الاشتراكية الناصرية، بل شملت أيضاً حزب البعث الذي تولى الحكم في سورية اعتباراً من عام ١٩٦٣. وحدث ذلك خاصة بعد حوادث حماه عام ١٩٦٤ واضطرابات عام ١٩٦٥[٣٤]. ولا توجد بعد تحليلات لتلك الاضطرابات إلّا أنه يبدو أن الأزمة تعود إلى تضارب في المصالح بين صغار الكسبة التجار والحرفيين السنّة من سكان المدن من ناحية، وبين مصالح الطبقة الوسطى الجديدة من البيروقراطيين والجيش ممن كانوا يعتمدون على الأقليات الدينية من ناحية أخرى. وبالإمكان القول بأن جذور الأزمة بين اشتراكية الإسلام للإخوان المسلمين والأفكار الاشتراكية لحزب البعث الذي حكم فيما بعد كانت موجودة عام ١٩٥٠ ولكن ليس بمضمونها الاشتراكي المحدد، بل من خلال ارتباط الإخوان المسلمين بسكان المدن السنة من طبقة صغار الكسبة.

وينبغي النظر لاشتراكية الإسلام التي دعا إليها الإخوان المسلمون من خلال ظهور الاتجاهات الاشتراكية ذات الصبغة القومية في العالم العربي. وبالتالي فقد ساهم الإخوان المسلمون في نشر كلمة (اشتراكية)، والتي ارتبطت بصبغة لادينية، وذلك من خلال تصعيد المواجهة بين الإسلام والاشتراكية. فإن الاشتراكية كانت تعني لهم إصلاحات اجتماعية بمعنى عدالة اجتماعية وتطور اقتصادي. إلّا أنهم روجوا لذلك من خلال تعريف مكّن آخرين كانوا يطالبون بإجراء إصلاحات أشد عمقاً وتغييرات أكثر جذرية داخل المجتمع، من الاستناد إليها. لذا فقد جاءت تصريحات مصطفى السباعي فيما بعد والمناوئة للإجراءات الاشتراكية، كمن يريد إخفاء روح قد أيقظت.

إن تقييم الاتجاهات الاشتراكية «الخاصة»، سواء أكانت اشتراكية عربية أو إسلامية، كان يقتصر في الغالب على تقديرات مثل اشتراكية غير «حقة» أو «علمية». ونادراً ما تم التطرق للشروط الملموسة عن تلك الاشتراكيات «الخاصة» سواء أكانت اجتماعية أم ثقافية. وفي الغالب لم تكن الإدانة تنحصر في المستوى الفكري، بل تتعدى على التجريح الكلامي فقط[٣٥]، وهو لا شك مسلك غير سليم نظراً لقلة المعلومات عن الأوضاع الاجتماعية في الشرق الأوسط.

إن اشتراكية الإسلام لدى الإخوان المسلمين والاشتراكية العربية لحزب البعث وأكرم

الحوراني يمكن إدراجها حسب التعابير الماركسية على أنها أمثلة تعبر عن نقد طبقة صغار الكسبة للرأسمالية التي «تفكر من صميم الملكية الرأسمالية، إلّا أنها غير راضية عن نتائجها: المنافسة وتحطيم صغار المنتجين»[٣٦]. فهي عبارة عن اشتراكية تكتفي بتوزيع المواد توزيعاً عادلاً، وقد حارب ماركس مناصريها بأنهم «موزعون». ومن هذا المنطلق فإن اشتراكية الإسلام هي عقيدة لطبقة صغار الكسبة، تسعى لمحاربة الإقطاع وتكديس الثروات بأيدي فئة صغيرة، ومن أجل التوصل إلى قدر أكبر من العدالة الاجتماعية وإيصال المساعدات والتبرعات للفقراء. إلّا أن العامل الذي كان يميز طبقة صغار الكسبة في سورية عنها في أوروبا هو عدم وجود طبقة عمالية باستثناء ملامح فئة عمالية صغيرة. لذا فقد كان عليهم مع العمال، والذين أغلبهم من الحرفيين، المحافظة على أنفسهم أمام الطبقة العليا أولاً، التي كانت لا تزال إقطاعية، وثانياً أمام التبعية الاقتصادية للدول الصناعية. كان هؤلاء في مجملهم هم «الرأسماليون» الذين جلبوا الدمار لطبقة صغار الكسبة.

أما العامل الأول فكان من الأسباب البينة التي أدت لتقييم اشتراكية طبقة صغار الكسبة من منظور الفقر والثراء، وليس من خلال الأوضاع الاجتماعية أي اقتناء وسائل الإنتاج. وبما أن حرب الطبقات كانت مرفوضة، لذلك فقد توجه الصراع داخل المجتمع إلى «الإقطاعيين»[٣٧].

أما العامل الثاني، أي التبعية الاقتصادية للدول الصناعية، فكان من الأسباب البينة لاعتبار القومية كجزء هام من اشتراكيتهم الخاصة، ويتضمن أيضاً سبباً آخر لرفض الصراع الطبقي داخل المجتمع، وذلك لضرورة الثبات أمام القوى الأجنبية. فكثيراً ما تسرعت التفسيرات الماركسية في التأكيد على العامل القومي لتلك المسألة مدعية بأنه قد طغى على الفوارق الطبقية[٣٨]. ونظراً إلى أن الفوارق الطبقية، التي تحدد الوعي نحو الشعب والطبقة الحاكمة، لم تكن قد تبلورت بعد إلى الحد الكافي، والضغوط من أجل إيجاد قومية خاصة متميزة، لذا فإن الاتجاهات للاشتراكية «الخاصة» تعكس إلى حد بعيد تطورات الفترة التى ظهرت أثناءها، فإن الضغوط الخارجية هي التي تطلبت التعاضد الاجتماعي.

إلّا أنه ليس كافياً من أجل تفهم الاشتراكية الإسلامية، أو العربية، الإشارة إلى عدم تميز

الطبقات إلى الحد الكافي أو لضرورة القومية. إذ تتبدى من خلال هذين العاملين مشكلة التأخر التي تتعدى المستوى الاقتصادي والاجتماعي. فقد نشأت فكرة الاشتراكية في أوروبا في مجتمع كان مقتنعاً بتفوقه الحضاري والاقتصادي والعسكري، ولم يكن عليه إثبات ذاته أمام دول خارجية أو الخشية من مجتمعات أخرى متفوقة، ويسري ذلك على أوروبا بأجمعها. لذا فقد صح هنا اعتبار حل التناقضات داخل المجتمع والصراعات الاجتماعية بأنها المخرج الوحيد إلى التطور في المستقبل. إلّا أن الأمور كانت تختلف عن ذلك في الدول العربية في الخمسينيات. فاعتبار المسألة الاجتماعية بأنها هي الهامة وحدها لم يكن ممكناً وذلك نظراً لضرورة مكافحة الاستعمار الذي نشط من جديد إثر المسألة الفلسطينية، وكذلك بسبب الضغوط المتزايدة من أجل إثبات الذات. فلم يكن مقبولاً الموافقة على الاشتراكية بأنها الهدف الوحيد داخل المجتمع، وبالتالي كان على الاشتراكية إما أن تكون عربية أو إسلامية. ومن الجدير بالملاحظة أن الصراع بين الإخوان المسلمين وحزب البعث في الخمسينيات لم يكن يعود للمسألة الاجتماعية وانما من أجل الشخصية المميزة، أي عندما بدأ الإخوان المسلمون يطالبون بأن يكون الإسلام هو دين الدولة (انظر قسم د ٤ أ).

هوامش الفصل الأول

(١) انظر **اشتراكية**، EL (2) IV 123
(٢) انظر GARDNER, 267
(٣) JOHANSEN, 196.
(٤) GARDNER, 9.
(٥) MITCHELL, 272.
(٦) HALPERN 144 للأسف لم أتمكن من الحصول على نص ذلك البرنامج.
(٧) ROBBE, 232.
(٨) **المنار**، ١٩٤٨/٤/٢٨.
(٩) انظر MITCHELL 250
(١٠) LAOUST 194,KAMPFMEYER 119.
(١١) انظر مجلة «الشبان المسلمين» في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٩، ص ١٨. و٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٢٩ ص ١١٢ - ١١٤. انظر أيضاً في الأعداد الأخرى من المجلة. وتعود معظم المقالات لمحرر الجريدة، يحيى أحمد الدرديري.
(١٢) انظر سباعي، **اشتراكية** ١٧٩؛ GARDNER, 149-171
(١٣) **المنار**، ١٩٤٩/١/٢٢.
(١٤) KAPFERER, 209.
(١٥) JABER, 169.
(١٦) حسب SEALES 41, 96
(١٧) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/١/٧.
(١٨) KAPFERER, 207.
(١٩) **المنار**، ١٩٤٩/١/٣١.
(٢٠) من أجل حزب البعث انظر: JABER, 171
(٢١) **المنار**، ١٩٥٢/٦/٥.
(٢٢) انظر JABER, 171
(٢٣) SEALES, 37,120.
(٢٤) انظر السباعي، **اشتراكية** ١٦٧ و١٧٠.
(٢٥) **المنار**، ١٩٥٠/٧/٥.
(٢٦) النص: وثائق ونصوص: دساتير ١٤٧.
(٢٧) PETRAN 92, VAN DAM, Tab 4.
(٢٨) مالك، ٣٠٣ و٤٣٦ ؛٦ GARDNER 65. وينوه CARRE في ١١، ملاحظة رقم ٢٢، إلى أن الكتاب كان من أكثر المؤلفات رواجاً في العالم العربي في الستينيات.
(٢٩) انظر ROBBE, 185
(٣٠) ORIENT, 20, 1961, 175-178.

(٣١) PETRAN, 149.

(٣٢) PETRAN, 136; WIRTH 221.

(٣٣) PETRAN, 139 and 140.

(٣٤) انظر PETRAN 179, VAN DAM 97, RABINOVITCH 109,140 ويتعرض RABINOVITCH لـ«ثورة» حماة من منظار حزب البعث. أما VAN DAM فيؤكد على الناحية الطائفية.

(٣٥) أطلق الكتّاب في دول الغرب على الاشتراكية العربية، على الطراز الناصري ـ «اشتراكية» قومية لشدة ارتباطها بالقومية، ولأن اسمها يوحي بذلك، وعرضت على الجمهور الغربي والأميركي بنوع من الازدراء، وتم ذلك في فترة الحرب الباردة بين الدولتين العظميين ومحاولة مصر التملص من الغرب (انظر GARDNER 9). أما (KAPFERER 207) ملاحظة رقم ١) فيستخلص بأن «المجتمع الاشتراكي الذي تحرر من القيود الاقتصادية والفكرية» مشيراً إلى الجبهة الإسلامية الاشتراكية في سورية بأنها «ذروة الاشتراكية الخطابية». واعتبرت «العقيدة الاجتماعية» للإخوان المسلمين بأنها «فاشية إسلامية» (المصدر نفسه، ص ٢٠٩). وتجدر الملاحظة أنه يوجد حالياً اشتراكيون محافظون داخل الكتلة الشرقية ممن يعترفون بوجود «متشددين يساريين» ينظرون إلى الاتجاهات الاشتراكية القومية بأنها «تقر بعين من الرضا الفوارق بين الاشتراكية العلمية والشيوعية» (ROBBE 176).

(٣٦) STEIGERWALD, 63.

(٣٧) أما في مصر فتم في عام ١٩٥٢ تحديد العمال والفلاحين حسب معدل الدخل الأعلى لأنه كان يتوجب أن يمثل العمال والفلاحون نسبة ٥٠٪ من أعضاء مجلس الأمة (ROBBE, 191)

(٣٨) انظر ROBBE, 48



٢

التركيبة الجديدة في السياسة الداخلية

أ. انتخاب الهيئة الدستورية

وفي الفترة المرادفة لانتخاب الهيئة الدستورية التي تمت في ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٩، أصدر الإخوان المسلمون في ٧ تشرين الثاني/نوفمبر جريدة جديدة سميت «المنار الجديد». إلّا أنها اختلفت عن «المنار» حيث لم تعد الجريدة الرسمية الناطقة بلسان الإخوان المسلمين ولم يعد مصطفي السباعي في هيئة التحرير. أما الناشر ورئيس التحرير فكان بشير العوف. ويعود ذلك التحول، كما حدث أثناء تأسيس الجبهة الاشتراكية الإسلامية، إلى التجربة السابقة مع الاضطهاد السياسي في عهد حسني الزعيم وإلى الرغبة بالإبقاء على صبغة الإخوان المسلمين كجمعية غير سياسية. أما الوجهة العقائدية والسياسية للجريدة فبقيت بوضوح تلك التي هي للإخوان المسلمين. وجدير بالاهتمام أن بشير العوف لم يكن يحرر المقالات الافتتاحية في الجريدة الجديدة بل مصطفى السباعي بصفته قائد الإخوان المسلمين في سورية.

أما الجبهة الاشتراكية الإسلامية فاقتصرت كجمعية على دمشق، ولم تتقدم بمرشحين

سوى هناك. وتكونت الجبهة من الإخوان المسلمين و«الجمعية الغراء» وبعض السياسيين الأحرار[١].

أما مرشحو الجبهة في دمشق فكانوا: مصطفى السباعي ومحمد المبارك وعارف الطرقجي من الإخوان المسلمين. وعبد الحميد الطباع من الجمعية الغراء. وساند الجبهة مرشحان مستقلان لا ارتباط لهما بها، هما صلاح الدين الصاص وصبحي العمري[٢]. أما الأخير فكان تاجراً ومديراً للشرطة لفترة من الزمن[٣]. وقد وقّع في خريف عام ١٩٥٠ على عريضة من الجبهة الاشتراكية الإسلامية موجهة إلى الحكومة، فاعتبر من ذلك الحين بأنه عضو في الجبهة. وفي شتاء عام ١٩٥٠ كان سعيد حيدر أيضاً من أعضاء الجبهة الاشتراكية الإسلامية[٤]. وذلك جدير بالاهتمام إذ كان سعيد حيدر حسب أحد المصادر رئيساً لحزب الأحرار الذي عرف في انتخابات عام ١٩٤٧[٥]، ولعب آنذاك في دمشق دوراً هاماً في المعارضة ضد الحزب الوطني ووقف بالتالي إلى جانب الإخوان المسلمين.

ومن الجدير بالاهتمام أن الجبهة الاشتراكية الإسلامية أيدت آنذاك اثنين من المرشحين النصارى، هما الطبيب جورج شلهوب من جالية اليونان الكاثوليك، وهو من الأعضاء المؤسسين لبنك سورية ولبنان، والمحامي قسطنطين منصة من جالية اليونان الأورثوذوكس[٦]، ويبدو أن الأخير كان أيضاً من أعضاء حزب الأحرار. ويشير ذلك بوضوح إلى تقارب بين الإخوان المسلمين وخصوم الحزب الوطني، أي خصوم ليسوا فقط من حزب الشعب. إن مساندة هذين المرشحين النصارى في دمشق من قبل الإخوان المسلمين أحدثت أيضاً صدى في الخارج[٧]. أما السبب الأساسي لتعاون الإخوان المسلمين مع النصارى، فيعود في الغالب للخصومة المشتركة مع الحزب الوطني ولمعارضة المخططات التي ترمي إلى الوحدة مع العراق التي كان حزب الشعب يروج لها. إن ذلك التعاون لا يتضارب مع السياسة العامة للإخوان المسلمين. فقد صرح محمد المبارك في مؤتمر صحافي إثر انتخابات عام ١٩٤٧ بأنه يجب العمل على تقوية جميع الأديان، الإسلام والمسيحية، إذ إنهما كليهما يدعوان إلى التسامح والإخاء والعدالة «إننا نؤيد تحديث الإسلام وليس إثارة الطائفية، ونسعى من هذا المنطلق إلى التعاون بين جميع النواب من مسلمين ونصارى بل ويهود أيضاً، ما داموا ليسوا

صهاينة»[٨]. وبينت انتخابات عام ١٩٤٩ بأن تلك العبارات لم تكن جوفاء.

أما خارج دمشق فلم يرشح الإخوان المسلمون أحداً سوى في حلب، حيث تم ترشيح عمر بهاء الدين الأميري ومعروف الدواليبي. وتقدم عمر بهاء الدين الأميري كمرشح حر[٩]، ومعروف الدواليبي عن حزب الشعب. أما بالنسبة للدواليبي، فيحق طرح السؤال عما إذا كان ما زال يعتبر من الإخوان المسلمين إثر انتخاب اللجنة الدستورية. إن تقدمه في هذه المناسبة بمثابة عضو من حزب الشعب لم يكن يفيد كثيراً: فإن ذلك كان يعود إلى اعتبارات تكتيكية تتعلق بالانتخابات، إذ إن امتداد الجبهة الاشتراكية الإسلامية إلى حلب لم يكن ليحظى بالنجاح المطلوب. كما أن جريدة «المنار» منذ إعادة صدورها لم تعد تؤكد أنه من الإخوان المسلمين. إلّا أن السياسة التي انتهجها لاحقاً كانت تتوافق مع سياسة الإخوان. وعلى النقيض من حزبه، لم يكن من مؤيدي الخطوات المؤدية إلى وحدة مع العراق، كما أنه ساهم من خلال تصريحه المعروف في دعم سياسة الحياد، والتي كان لها دور هام في السياسة العربية اعتباراً من نيسان/أبريل عام ١٩٥٠. وعلى الرغم من مساندة الإخوان المسلمين القوية لتلك السياسة، إلّا أن حزب الشعب لم يكن موحد الكلمة بهذا الخصوص.

وشكلت مسألة اتحاد سورية مع العراق محور تلك المعركة السياسية. وسيطر حزب الشعب على الحكومة التي شكلها هاشم الأتاسي في خريف عام ١٩٤٩. واتخذت سياسة صريحة تسعى من أجل الاتحاد مع العراق، يساندها الجيش بقيادة الحناوي. أما الإخوان المسلمون فقد عارضوا بشدة هذه الخطوة، محتجّين بأن البند الأول من منهاج الجبهة الإسلامية الاشتراكية (انظر ملحق رقم ٣)، الذي يطالب بتقوية الروابط بين الدول العربية دون أي تدخل من الدول الاستعمارية العظمى أو من القادة العرب ممن يخضعون لتأثير القوى العظمى، كان يعني رفضاً مؤكداً لمخططات الاندماج. أما ملكا العراق والأردن فقد اعتُبرا بأنهما «اليد الطولى» للبريطانيين[١٠]. وكذلك فإن البند السادس من المنهاج الذي يطالب بضرورة المحافظة على النظام الجمهوري يعني رفض مخططات الاتحاد، إذ إن الأردن والعراق كانتا ملكيتين.

كانت مخططات الوحدة هي الموضوع الأساسي في الانتخابات. يضاف إلى ذلك

مساندة الإخوان المسلمين لمرشحين نصارى مما مكنهم في معركة الانتخابات من التعرض إلى نسبة الطوائف فيما بينها. وقد ساهمت في أحد اللقاءات الانتخابية الكبيرة للجبهة الإسلامية الاشتراكية لجنة تمثل أحياء النصارى في دمشق يقودها جورج شلهوب. وامتدحت الإخوان المسلمين لأجل «جهادهم في المجالات الوطنية والدينية والاجتماعية»[١١]. وطالب مصطفى السباعي، في كلمته، بالتضامن بين أبناء الشعب والتعاون بين المسلمين والنصارى. وتعرّض في كلمة انتخابية كبيرة أخرى للمطالب الأساسية للجبهة الإسلامية الاشتراكية، وهي الإصلاحات، وذلك من خلال برنامجهم (انظر ملحق ٣)، وتطرق بإسهاب إلى مسألة التعايش بين المسيحيين والمسلمين[١٢]. فمن الإصلاحات الضرورية التي لا يمكن تحقيقها في عشر سنوات، إذ من الضروري تقويم أخطاء ألف عام، يجب قبل كل شيء محاربة فساد العقيدة الذي يؤدي إلى الانحراف في فهم التعاون والشعور بالمسؤولية. فإن الدين ليس «عصبية» أو «طائفية»، وقد دعا كل من الرسول محمد (ﷺ) والمسيح (عليه السلام) إلى التعاون. إن الحرب الأهلية في سورية ولبنان في عام ١٨٦٠ لا تعود لأسباب دينية، بل لاضطهاد النصارى في نهاية العهد العثماني وإثارة النعرات من قبل الدول العظمى الاستعمارية.

حاول مصطفى السباعي من خلال ذلك، باسم الدين ومن أجل المصلحة الوطنية، التغلب على الشروخ الطائفية داخل المجتمع السوري. فإن مسألة الطائفية لم تكن تطغى فقط على لبنان بل أيضاً على سورية، وإن كانت أقل حدة. وتم التعرض لذلك في مرة لاحقة أثناء المناقشة التي دارت فيما بعد ليكون دين الدولة هو الإسلام.

وتعهدت الحكومة والجيش بعدم التدخل في الانتخابات[١٣]. وقاطع الحزب الوطني الانتخابات إذ كان يرى أن البرلمان الشرعي هو ذلك الذي حله حسني الزعيم[١٤]. وجرت الانتخابات بهدوء.. إلّا أن المشاركة كانت ضئيلة. أما عن نتائج الانتخابات، فقد تغيرت الموازين كثيراً، إذ حصل المرشحون الأحرار على ما يقارب ٤٠ مقعداً[١٥]، أما حزب الشعب فغدا أقوى الكتل في الهيئة الدستورية، إذ فاز بـ ٥١ من مجموع ١١٤ مقعداً[١٦]. أما الحزب الوطني، وعلى الرغم من مقاطعته للانتخابات، إلّا أنه تمثل في البرلمان بأربعة إلى خمسة نواب. وتمكن حزب البعث من الدخول إلى البرلمان للمرة الأولى وذلك بأربعة نواب حسب أحد المصادر، وبنائبين حسب مصادر آخرى.

وانتخب من الجبهة الإسلامية الاشتراكية مصطفى السباعي ومحمد المبارك وعارف الطرقجي، ومن الذين دعموا من قبل الجبهة صبحي العمري وجورج شلهوب[١٧]، أما في حلب فانتخب معروف الدواليبي، مرشح حزب الشعب. وأوردت الصحف السورية ثلاثة إلى أربعة أسماء ممن تم انتخابهم من الجبهة الإسلامية الاشتراكية. إلّا أن ذلك العدد لا يمثل القوة الحقيقية للجبهة، بل ينبغي إضافة المؤيدين. وفي مجريات أحداث العام اللاحق حدثت تغييرات في الجبهة، ففي شتاء عام ١٩٥٠ ورد ذكر الأعضاء كما يلي: مصطفى السباعي، ومحمد المبارك، وصبحي العمري، وسعيد حيدر الذي ورد ذكره سابقاً، وكذلك شخص اسمه عبد السلام حيدر وآخر اسمه عبد الوهاب سكر. فإذا أضيف أيضاً اسما معروف الدواليبي وجورج شلهوب إلى الجبهة الإسلامية الاشتراكية وكذلك مؤيديهم، فإن العدد الذي أوردته جريدة «لو موند» في ٢٩ كانون الثاني/يناير ١٩٥٠[١٨] (أن عدد نواب الجبهة هو عشرة يبقى مرتفعاً. وعلى كل حال فقد توصلت الجبهة إلى فوز لا يستهان به، ويعود الفضل في ذلك أيضاً إلى مقاطعة الحزب الوطني للانتخابات.

ولم تختلف الهيئة الدستورية في ما يتعلق بالفئات الاجتماعية المتمثلة بها والتي تحولت في صيف عام ١٩٥٠ إلى البرلمان السوري، إلّا قليلاً عن سابقتها في البرلمان السابق. وأورد مراسل «التايمز» في ٢١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٩ ما يلي:

«لا أحد يصدق بأن الانتخابات الجديدة للهيئة الدستورية قد أنجزت أي شيء. فلا يوجد حزب فاز بأغلبية واضحة، وأغلب النواب من الأحرار، وهو أمر يسيء للأعيان والشيوخ والسياسيين المحترفين الذين تحتاج قدراتهم الشخصية ومكانتهم إلى الدعم بغض النظر عن اعتقاداتهم السياسية وطريقتهم. إنهم عدد مجهول إلى حد كبير ويمكن إساءة استخدام قوتهم بسهولة. إن سقوط حكومة القوتلي في أوائل هذا العام لم يضع حدّاً للفساد والاستهتار في السياسة السورية، بل أضاف إلى ذلك الخوف والتردد في اتخاذ القرار».

إن الفقرة الأخيرة من ذلك (الرصيد) المحزن تشير إلى انقلاب أديب الشيشكلي في ١٩ كانون الأول/ديسمبر، أي الثالث في عام ١٩٤٩.

ب ـ انقلاب أديب الشيشكلي

اجتمعت الهيئة الدستورية للمرة الأولى في ١٢ كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٤٩ وانتخبت رشدي الكيخيا، أهم قادة حزب الشعب إلى جانب ناظم القدسي، رئيساً للهيئة، وعقب ذلك انتخب هاشم الأتاسي رئيساً مؤقتاً للجمهورية[١٩]. إن التوصل إلى منصب رئاسة البرلمان كان يعني بالنسبة لحزب الشعب زيادة هامة في النفوذ السياسي. وساندت الجبهة الإسلامية الاشتراكية انتخاب رشدي الكيخيا مساندة كاملة. ومن الأمور التي بقيت غير واضحة هي حيازة مصطفى السباعي على صوتين فقط لمنصب رئاسة البرلمان[٢٠].

كان عمل اللجنة الدستورية معقداً منذ البداية، وذلك بسبب قضية الوحدة مع العراق. وقد ألقى حسن الحكيم في افتتاحية الجلسة الأولى، لكونه أكبر الأعضاء سناً، كلمة قصيرة بيّن فيها النقاط الرئيسية في الدستور الجديد المراد تشريعه، وأعرب عن أمله بأن تتم الوحدة مع العراق[٢١]. وبدت المشاكل المتعلقة بمسألة الاتحاد بشكل واضح أثناء مناقشة المسودة الدستورية، التي تشكل القاعدة القانونية التي ستستند إليها اللجنة الدستورية. فكانت مسودة الدستور تقضي بأن تحال الصلاحيات التشريعية والتنفيذية إلى رئيس الجمهورية بالتعاون مع مجلس الوزراء وذلك إلى أن يتم وضع الدستور بشكله النهائي. أما المعارضون للوحدة مع العراق فكانوا يخشون من أن يمنح ذلك قوة للحكومة تكفي لتحقيق الاندماج مع العراق[٢٢]. وإثر مناقشة حادة تم أخيراً تعديل بند في الدستور يقضي بتسليم رئيس الدولة الصلاحيات التنفيذية والتشريعية لفترة ثلاثة أشهر فقط، يساعده في ذلك مجلس الوزراء، على أن لاتشمل السلطة التشريعية الاتفاقات الدولية. أي أن الاتفاقات الدولية ستكون بحاجة إلى موافقة اللجنة الدستورية ولا يجوز إقرار الاتفاقات من قبل رئيس الدولة والحكومة فقط. وبذلك فإن أية محاولة للاتحاد مع العراق، وتلك هي نقطة الخلاف، لا يمكن أن تتم إلّا بموافقة الهيئة الدستورية.

إن تلك المناقشة من أجل الدستور المؤقت والتي شارك فيها مصطفى السباعي ومحمد المبارك بمعارضتهما لمؤيدي الاتحاد بأن المسؤولية ترجع من ناحية المبدأ للهيئة الدستورية التي تحيلها بعد توثيقها إلى الحكومة، كانت على درجة من الحدة مما دعا هاشم

الأتاسي إلى مغادرة الجلسة وتقديم كتاب الاستقالة. إلّا أن لجنة قد تشكلت وتمكنت من إقناعه بالبقاء في منصبه، ومن المثير للعجب أن كلاً من مصطفى السباعي ومحمد المبارك انتميا لتلك اللجنة[٢٣]. ويؤكد ذلك مرة أخرى اهتمام الإخوان المسلمين بهاشم الأتاسي.

وجرت في ١٧ كانون الأول/ديسمبر مناقشة حادة حدت بالجيش بعد ذلك بيومين للتدخل في السياسة من جديد. إذ إن حسني البرازي وحسن الحكيم وزكي الخطيب، وقد عرفوا بجهودهم من أجل الوحدة مع العراق، اقترحوا نصاً من أجل القسَم الدستوري جاء فيه: «... وسأعمل من أجل توحيد المناطق العربية»[٢٤]. وكان ذلك أكثر مما يُحتمل بالنسبة لبعض النواب وخاصة من الجبهة الإسلامية الاشتراكية وأكرم الحوراني. فكانت معارضتهم مشابهة لمعارضة مشروع سورية الكبرى سابقاً، أي مناهضة للنظم الملكية المدعومة من الإمبريالية. وطالبوا بإضافة فقرة جديدة إلى القسم الدستوري تشير إلى ضرورة المحافظة على نظام الدولة الجمهوري، إذ إن الوحدة الحقيقية بين الدول العربية لا يمكن أن تتحقق دون ذلك. وقد تبنّى مصطفى السباعي باسم الجبهة الإسلامية الاشتراكية مقالة أكرم الحوراني مضيفاً إليها بأن حرب فلسطين قد أظهرت مدى ضرر الحكومات الملكية على القضية العربية وكم تتنافى مع روح الإسلام ومبدأ الشورى، ولهذا فإنه يؤيد اقتراح الحوراني[٢٥].

وبالطبع فقد اتُّهم الاثنان (السباعي والحوراني) من قبل خصومهما بأنهما لا يعملان من أجل القضية العربية. وأشار حسني البرازي إلى أنه، بما أن جميع الحضور ديموقراطيون، فإن مسألة النظام الجمهوري لا تحتاج للمناقشة. ثم تعرض لمصطفى السباعي مستهزئاً ومنوهاً إلى مكانته كقائد للإخوان المسلمين. فإنه يتوقع منه بأن يتقلد وظيفة «القائد الروحي» في البرلمان، أي المرشد، ـ والذي هو لقب حسن البنا ـ وذلك لكي يتحقق نظام الشورى. وأجاب مصطفى السباعي، وقد أثاره ذلك الاستهزاء، بأنه سيدعو للشورى ما دام على قيد الحياة. وتعرض السباعي في جلسة لاحقة، تغيّب عنها لأسباب مرضية، للهجوم ثانية من قبل حسني البرازي حين قال بأنه يترتب بناء على ذلك اعتبار العصور الأموية والعباسية بأنها غير إسلامية[٢٦].

وعلى الرغم من معارضة أكرم الحوراني والجبهة الإسلامية الاشتراكية، التي دعمت من

بعض أعضاء حزب الشعب مثل معروف الدواليبي وعبد الوهاب حومد، فقد أقرت اللجنة الدستورية صيغة القسم كما جاء في الصيغة المقترحة[٢٧]. وتم تفسير ذلك من قبل الأوساط السياسية والرأي العام بأن اللجنة الدستورية قد أصبحت مستعدة للوحدة مع العراق. وهيأ ذلك، بالتالي، المناخ للانقلاب الثالث في ذلك العام، أي للانقلاب العسكري بقيادة أديب الشيشكلي ممن كانوا يعارضون ذلك الاتحاد. ففي صباح ١٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٩ تم الانقلاب دون إراقة أية دماء[٢٨].

وفي البيان الأول، أشار المتنفذون الجدد، مبررين انقلابهم، إلى ضرورة المحافظة على النظام الجمهوري[٢٩]. فكان ذلك بمثابة نهاية لمخططات الوحدة مع العراق أو الأردن، إلّا أنه تضمن في الوقت ذاته التزاماً من الانقلابيين بالديموقراطية البرلمانية. واستمر الأمر على ذلك النهج حتى نهاية كانون الثاني/يناير ١٩٥١، تخلله انتهاكات متكررة من الجيش، كما أن تصرف البرلمانيين المتردد ساعد في ذلك. إذ إنهم لم يقفوا بحزم أمام تدخل الجيش في أمور السياسة بل سيطرت المكائد والخصومات على تصرفاتهم.

وحسب ما أورد خالد العظم في مذكراته، فإن أديب الشيشكلي كان يأمل إثر انقلابه أن يرى نفسه رئيساً لحكومة جديدة لا تسعى من أجل الوحدة، وأنه لم يكن في نية الجيش التدخل في الأمور الأخرى، في وعد أسرّه لخالد العظم، حسب الادعاء. وإثر ذلك حاول ناظم القدسي، وهو من أهم قادة حزب الشعب مع رشدي الكيخيا، أن يجرب حظه أملاً في تشكيل حكومة أغلبية من حزب الشعب[٣٠].

وأشرك ناظم القدسي في محادثاته أيضاً الجبهة الإسلامية الاشتراكية، ومع أنها رفضت المشاركة، فقد أكدت أنها ستدعم أية حكومة تتشكل من أشخاص قديرين[٣١]. إن تلك المعارضة المؤيدة إلى حد ما، كانت تعبر عن موقف الإخوان المسلمين من حكومة حزب الشعب في المستقبل. وتمكن ناظم القدسي بعد محادثات مطولة من تشكيل حكومة لم تتسلم الحكم لأكثر من ٢٣ ساعة نظراً لتدخل الجيش مرة أخرى.

وتأزمت الأوضاع السياسية إثر ذلك إلى الحد الذي دعا هاشم الأتاسي لتقديم استقالته. وقد أقلق ذلك النواب إلى حد بعيد لخشيتهم من تدخل الجيش لتسلم زمام الحكم. لذا فقد تشكلت لجنة توفيقية مؤلفة من أكرم الحوراني ومصطفى السباعي وفيضي

الأتاسي[٣٢]. وأشار رشدي الكيخيا على حزب الشعب بأن يشارك أعضاؤه في الحكومة كأفراد دون ارتباط بالحزب ودون تسلم حقائب وزارية باسم الحزب[٣٣]. فكان ذلك بمثابة خطوة هامة لحل الأزمة.

وجرت في يوم ٢ كانون الأول/ديسمبر محادثات بين هاشم الأتاسي، الذي سحب استقالته، مع خالد العظم ورشدي الكيخيا وذلك بحضور أكرم الحوراني ومصطفى السباعي. وأعلن عن تشكيل حكومة جديدة في مساء ذلك اليوم.

وشارك فيها أيضاً الإخوان المسلمون بمحمد المبارك كوزير للأشغال العامة، أما حزب الشعب فكان نصيبه خمسة وزراء وبالتالي كأكبر كتلة حزبية بين الوزراء[٣٤]. إلّا أن قوتهم في ما يتعلق برغبتهم بالاتحاد مع العراق لم تكن تمثل عددهم الفعلي في البرلمان، إذ إن معروف الدواليبي، وزير الاقتصاد الجديد، عارض الاتحاد، فكان بالتالي يمثل وجهة نظر الإخوان المسلمين في تلك القضية الهامة كما في مسألة سياسة عدم الانحياز لاحقاً (انظر فصل د ٥). ومثّل وزير الدفاع أكرم الحوراني مصالح الجيش في الحكومة الجديدة برئاسة خالد العظم. وكان آنذاك رئيساً لفئة صغيرة لم تدم طويلاً هي الكتلة الدستورية التي انتمى لها أيضاً وزير الاقتصاد الجديد عبد الباقي نظام الدين. فكانت الوزارة بالتالي حلاً وسطاً: إذ مثلت حقيقة توزيع القوى في سورية بعد تدخل الجيش من جديد، ولكن ليس في اللجنة الدستورية.

ولا شك بأن ما أوردته جريدة «المنار» بعد تشكيل الوزارة، من أن مصطفى السباعي بمشاركته في لجنة المصالحة هو الذي مهد «للحل النهائي»، أمر مبالغ فيه[٣٥]. إلّا أنه من المرجح أنه لعب دوراً هاماً في التوفيق، ولا يرجع ذلك للقوة السياسية الحقيقية للجبهة الإسلامية الاشتراكية إنما للتوزع الجديد في القوى السياسية.

وكان أكرم الحوراني أكثر أعضاء اللجنة التوفيقية والحكومة علاقة بأديب الشيشكلي[٣٦]. ووقف الإخوان المسلمون إلى جانبه في موقفهم المتشدد المعارض للتيار الهاشمي[٣٧] وكانوا يحظون بثقة الجيش. وكانوا يتمتعون إضافة إلى ذلك، منذ فترة شكري القوتلي، بعلاقة جيدة مع حزب الشعب، حيث كان معروف الدواليبي بمثابة حلقة الوصل.

ومن المرجح، إضافة إلى ذلك، وجود علاقات جيدة بين الإخوان المسلمين ورئيس الجمهورية هاشم الأتاسي: فهم الذين جاءوا إليه إثر سقوط حكومة جميل مردم طالبين منه تقلد منصب رئاسة الوزراء. أما تقبلهم لخالد العظم كرئيس للوزراء فيتبين من انتقاداتهم غير المتشددة لحكومته في عام ١٩٤٩. ومن ناحية أخرى فإنه لا يتبين من مذكرات خالد العظم أي سبب آخر لمشاركة الإخوان المسلمين في حكومته سوى الاعتبارات التكتيكية.

وابتدأ تدخل الجيش في حكومة ناظم القدسي في ٢٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٩ أي الفترة التي أطلق عليها «توريه»[٣٨] بحق بأنها «الحكومة الصورية الممثلة للجنرالات». إذ كان تدخل الجيش في تشكيل الحكومة، وليس فقط من خلال الانقلاب، قد حول البرلمان تدريجياً إلى «منتدى للنقاش»[٣٩] كعامل أساسي في السياسة السورية. وتمكن أديب الشيشكلي في البداية من استغلال ذلك العامل بدراية وتحفظ، إلّا أن أغلب السياسيين، بمن فيهم الإخوان المسلمون، لم يكونوا مستعدين للاعتراف بذلك الوضع الجديد، لذا فلم يتعاضدوا لرفض تدخل الجيش في السياسة وإنما لحياكة المكائد. كما أن تلك القوة الجديدة للجيش كانت تعود لمتغيرات هامة في التركيبة الاجتماعية. فإن الضباط الشبان وأغلبهم من طبقة صغار الكسبة، اكتسبوا نفوذاً في السياسة، لم يكن يتوافر لهم سابقاً نظراً لنظام الزعامة والطبقة العليا التي كانت متمثلة في حزب الشعب. أما الإخوان المسلمون، الذين كانوا يمثلون جزءاً من طبقة صغار الكسبة السنيين، فقد استفادوا في بداية الأمر من تلك التطورات السياسية الجديدة التي أوجدها الجيش، مما وطد لقادتهم مكانة بين فئات الطبقة العليا وذلك من خلال تقاربهم مع حزب الشعب.

هوامش الفصل الثاني

(١) انتمت للجبهة أيضاً، حسب ما أورد مصطفى السباعي لاحقاً، جمعية أخرى لم تكن معروفة هي جمعية الأنصار (ORIENT, 20 1961 175).

(٢) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١١/٨.
(٣) **من هو**، ٣١٥.
(٤) **المنار الجديد**، ٢١ و١٩٥٠/١/٢٦.
(٥) **من هو**، ١٤١.
(٦) **من هو**، ٤٣٠.
(٧) أوردت التايمز، بتاريخ ١٩٤٩/١٢/٢١ ما يلي: «إن الإخوان المسلمين ليسوا منظمة عسكرية كما هم في مصر، بل مجموعة من الشرفاء المحافظين. وللتدليل على ذلك بشكل أكبر فقد اتحد معهم النصارى».
(٨) LA BOURSE EGYPTIENNE, 16.7.1947.
(٩) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١/٩.
(١٠) انظر SEALE 79
(١١) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١١/١٣.
(١٢) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١١/١٤.
(١٣) COC, 1949 161.
(١٤) TORREY, 148.
(١٥) COC, 149 251.
(١٦) SEALE, 79.
(١٧) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١١/١٨.
(١٨) LE MONDE, 29.1.1950.
(١٩) COC 1949 252, TORREY 156.
(٢٠) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١٢/١٣.
(٢١) المصدر نفسه.
(٢٢) انظر عظم، ٢، ٢٢٢.
(٢٣) أما الأعضاء الآخرون فكانوا: حسن الحكيم وحكمت الحراكي وأحمد قنبر. المناقشة والأحداث: انظر **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١٢/١٤.
(٢٤) TORREY, 156,COC 1950 93.
(٢٥) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١٢/١٨.
(٢٦) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١٢/١٨ و١٩٥٠/١/٩.
(٢٧) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١٢/١٨، SEALE 85
(٢٨) لمجرى الانقلاب انظر: عظم، ٢، ٢٢٥، TORREY 163, SEALE 85
(٢٩) النص أنظر: عظم، ٢، ٢٢٦.

(٣٠) **المنار الجديد**، ٢٣/١٢/١٩٤٩.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٥/١٢/١٩٤٩.
(٣٢) أنظر: عظم ٢ ٢٢٨؛ **المنار الجديد**، ١٧/١٢/١٩٤٩.
(٣٣) **المنار الجديد**، ٢٧/١٢/١٩٤٩.
(٣٤) **المنار الجديد**، ٢٩/١٢/١٩٤٩؛ عظم، ٢، ٢٣١، COC, 1950 93
(٣٥) **المنار الجديد**، ٢٩/١٢/١٩٤٩.
(٣٦) SEALE, 86.
(٣٧) أي رفض الوحدة مع الأردن أو العراق التي كان يحكمها الملوك الهاشميون.
(٣٨) TORREY, 159.
(٣٩) انظر SEALE, 88

٣

مشاركة الإخوان المسلمين في حكومة خالد العظم

على الرغم من تسلم حكومة خالد العظم مقاليد الحكم لفترة قصيرة، أي حتى نهاية أيار/مايو ١٩٥٠، إلّا أن لها أهمية كبيرة بالنظر لتطور السياسة السورية، إذ أدخلت في أثنائها عدة إجراءات حددت مجرى السياسة السورية لزمن طويل.

فقد استرجعت، إثر تشكيل الحكومة مباشرة، الروابط الوثيقة مع الحكومات المصرية والمملكة العربية السعودية، أي بشكل يتوافق مع انقلاب أديب الشيشكلي. وفي أوائل كانون الأول (ديسمبر) سافر أديب الشيشكلي لزيارة المملكة العربية السعودية ومصر، وتبعه في ذلك وزير الاقتصاد معروف الدواليبي الذي تمكن من عقد اتفاق تجاري مع المملكة العربية السعودية ومن التوصل إلى قرض بدون فائدة مقداره ستة ملايين دولار. أما مصر فوعدت بتقديم قرض بمبلغ خمسة ملايين جنيه مصري. فكان ذلك بمثابة الثمن في المنحى الجديد لسياسة سورية الخارجية[1]. وقوبلت تلك الإجراءات التي تكرس رفض جميع مخططات سورية الكبرى أو الاتحاد مع العراق، بحماسة بالغة من قبل الإخوان المسلمين. وتم التأكيد على أهمية القرض من المملكة العربية السعودية بأنه جاء من قبل دولة عربية مسلمة وليس من الدول الاستعمارية الكبرى. أما بشير العوف

فقد عبر عن مصر بأنها «الأخ الحبيب» وعن الملك فاروق بأنه «العربي المخلص»[٢].

وكان القرض السعودي مشروطاً بتخصيص جزء منه لتوسعة مرفأ اللاذقية، وهو مخطط يقع ضمن واجبات وزير الأشغال العامة محمد المبارك[٣]. وكان قد صرح في ١ كانون الثاني/يناير من العام ذاته بأن المخططات أوشكت على الانتهاء بحيث إنه بالإمكان المباشرة بالتنفيذ قريباً. وقوبل إرساء حجر الأساس لبناء المرفأ في النصف الثاني من شباط/فبراير بترحيب من قبل الإخوان المسلمين على أنه خطوة أخرى في سبيل التوصل إلى استقلالية اقتصادية[٤].

كان ذلك يلمح إلى الاستقلالية عن لبنان، إذ إن أغلب واردات سورية كانت تأتي عبر مرفأ بيروت. وكانت الدولتان تتبعان لوحدة جمركية تعود الفائدة العملية لإدارتها لصالح لبنان. فإثر اقتراح سورية على لبنان في حزيران/يونيو ١٩٤٩ إقامة وحدة اقتصادية شاملة بين الدولتين، الأمر الذي رفضه لبنان بعد تردد طويل في كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٠، وضعت الحكومة السورية في ٧ آذار/مارس ١٩٥٠ جارتها أمام الخيار: إما الدخول في وحدة اقتصادية شاملة أو إلغاء الوحدة الجمركية[٥]. وكان مجرد الإعلان عن إلغاء الوحدة الجمركية كفيلاً بإحداث اضطرابات شديدة في طرابلس، التي كانت تشعر بانتماء أكبر إلى سورية منه للبنان، أودت بحياة بعض الأشخاص[٦].

إما الإخوان المسلمون فكانوا يؤيدون إلغاء الوحدة الجمركية، وكان موقفهم بالتالي مسانداً لحكومة العظم، وذلك على الرغم من شعاراتهم التي كانت تدعو للوحدة العربية. وقبل يوم من الموعد المحدد لإنذار الحكومة السورية بينوا موقفهم من مسألة الوحدة الجمركية في جريدتهم الجديدة «المساء» في ٦ آذار/مارس. ويتبين من استطراداتهم أنهم كانوا يربطون مسألة إلغاء الوحدة الجمركية مع توسعة مرفأ اللاذقية[٧]. أما بشير العوف فقد حرّف الأمر بحيث يفهم منه أن اللبنانيين هم المطالبون بإنهاء المعاهدة لأن سورية كانت تسعى لتوسعة مرفأ اللاذقية مما سيؤثر على تجارة مرفأ بيروت. ويستطرد بشير العوف في مقالته بأن الإخوة اللبنانيين يخطئون إذ يعتقدون بأن الاستيراد والتصدير في سورية سيتم كله من مرفأ اللاذقية، فإن الخطر لن

يتهدد بيروت إلّا بإنهاء المعاهدة، وهو أمر لا يرضى به أحد. لذا يرجى من الإخوة اللبنانيين عدم اتخاذ توسعة مرفأ اللاذقية ذريعة لذلك. وكتب بشير العوف بعد ذلك بعدة أيام، أن اللبنانيين يعتقدون بأنه من حقهم الطبيعي أن يكون لبنان بشكل دائم هو الدولة التي يتم استيراد البضائع من خلالها وأن تكون سورية هي المستهلكة، واتخذت الحكومة اللبنانية ذلك المقال سبباً لمنع جريدة «المساء» في لبنان[٨].

ورغم أسفه الشديد لإنهاء الوحدة الجمركية، إلّا أن مصطفى السباعي أبدى لاحقاً في البرلمان مساندته الكاملة للحكومة، وتساءل عما إذا كان لبنان ينتمي للعالم العربي، وإذا كان كذلك فهناك فئة تسعى لفصل تلك الدولة، أما الفئة الأخرى فتقول «إن قوتنا تكمن فيكم» أي في الدول العربية[٩]. وبالتالي فقد نوه مصطفى السباعي إلى مشكلة ما زالت تزعزع الدولة اللبنانية منذ تأسيسها.

إن الرغبة في التوصل إلى استقلالية اقتصادية كانت الدافع الأساسي للإجراءات التي تبنتها حكومة العظم نحو شركات الكهرباء الأجنبية، فقد كانت مسألة هامة في سياسة سورية الداخلية[١٠]. وفي منتصف كانون الثاني/يناير عقد خالد العظم، ومحمد المبارك بصفته الوزير المسؤول، محادثة مع المدير البلجيكي لشركة كهرباء دمشق والترامواي أوضح فيها المسؤول عن الشركة عدم مقدرتها على تزويد دمشق بالقدر الكافي من الكهرباء ناهيك عن تمديد الكهرباء إلى قرى الغوطة. وتم الاتفاق على استيراد عنفتين جديدتين، على أن تحصل الشركة على قرض من البنك الوطني السوري قيمته نصف مليون ليرة سورية، وتعهدت الشركة بالإضافة إلى ذلك، بتمديد الكهرباء إلى قرى الغوطة ووادي بردى[١١].

إلا أنه على الرغم من ذلك الاتفاق حصلت أزمة حادة بين الحكومة وشركة الكهرباء. وسلمت الحكومة الشركة بتاريخ ٣٠ كانون الثاني/يناير، بناء على قرار وزاري، مذكرة إنذار يطلب من الشركة الامتثال لتعهداتها خلال ستة أشهر حسب الاتفاقات المتعلقة بتزويد الكهرباء.

وتم نشر نص الإنذار محملاً الشركة المسؤولية وبأنها متقاعسة، وتم تفنيد هذا التقاعس بنداً بنداً وما يترتب عليها من واجبات حسب العقد، وهدد الإنذار في النهاية بسحب

الامتياز[١٢]. لقد كان ذلك دون شك إجراء يحظى بشعبية. أما ردة فعل الإخوان المسلمين من خلال جريدتهم «المنار» فكانت: وأخيراً، حيث كانوا قد أكدوا على الناحية القومية في مسألة ضعف الإمداد بالكهرباء. أما الحكومات السابقة فكانت تكتفي بإنذارات شفهية بل هاتفية أحياناً، وذلك على الرغم من الاحتجاجات المتكررة من الشعب. فهي، أي حكومات «العهد الوطني» في فترة شكري القوتلي، لم تكن تنظر فقط بصمت إلى الممارسات الإمبريالية ومخالفات شركة الكهرباء للقانون، بل كانت أيضاً تسهل لها بتسامحها. إن الإنذار هو خطوة ضرورية وعلى الحكومة أن تبقى حازمة[١٣].

إلا أنه لم تكن شركة كهرباء دمشق الأجنبية هي الوحيدة التي تلقت إنذاراً من الحكومة، فقد وجهت بعد ذلك بأيام إنذارات لشركات وطنية بسحب تراخيصها من جراء تقصيرها. إن هذه الوقائع تشير إلى احتمال تصعيد مسألة الشركات الأجنبية من خلال إثارة المشاعر القومية، أي إذا كانت تلك الشركات تقوم أيضاً «باستنزاف» الشعب. ومنحت شركات الكهرباء الوطنية مهلة شهر واحد فقط لتنفيذ التزاماتها، مما دفع بشير العوف لتوجيه ملاحظات وانتقادات. إذ ينبغي على أقل تقدير «مساواة» الشركات الوطنية، لأن المراسلات البريدية العادية لطلب المعدات الضرورية تستغرق عادة شهراً كاملاً. وعلى العموم فقد قوبل ذلك الإجراء الحكومي من قبل الإخوان المسلمين بالإيجاب[١٤].

وكان لتلك الإجراءات نحو شركات الكهرباء الأجنبية أثرها في بعض التأييد الشعبي لحكومة خالد العظم، إلّا أن ذلك استغرق عاماً آخر لتفيذ ذلك الإنذار وتأميم الشركات.

وكان لتصريح معروف الدواليبي المتعلق بسياسة الحياد في أوائل نيسان/أبريل في القاهرة، أهمية كبرى في التطور السياسي لسورية والعالم العربي. إذ إنه يعتبر بمثابة المنطلق لسياسة الحياد في الشرق الأوسط. ولقد كان مفعول تصريح الدواليبي مشابهاً «لقنبلة سياسية»، كما عبرت «المنار» في ١٠ نيسان/أبريل عن ذلك. فإن تقسيم العالم إلى كتلتين متنافستين كان قد بدأ يزداد وضوحاً، وبدأت دول القوى العظمى الغربية

وفي مقدمتها الولايات المتحدة تضغط في سبيل استراتيجية عالمية من أجل إنهاء المشكلة الفلسطينية مع المحافظة على الأوضاع كما هي. فجاء تصريح معروف الدواليبي بمثابة إجابة على تلك الضغوط، حيث أكد على اتجاه جديد في السياسة. فكان ذلك يتناسب تماماً مع اتجاه الإخوان المسلمين. وبالإضافة إلى ذلك، كما عبرت عن ذلك «الكريستيان ساينس مونيتور»[١٥]، لم يكن فقط متوافقاً مع جماهير الشعوب العربية بل أيضاً مع «الطبقة المثقفة».

وبعد أيام من التصريح انفجرت في ١٨ نيسان/أبريل في حديقة السفارة الأميركية في دمشق عبوة متفجرة لم يستدل على فاعليها[١٦]. وكان معروف الدواليبي عبر عن شعور كان سائداً. وقد أفزع ذلك قوى الغرب، بل سادت شائعة تقول بأن الرئيس ترومان طلب من الملك ابن سعود راجياً التوسط لدى رئيس الجمهورية هاشم الأتاسي لإزاحة معروف الدواليبي من منصبه[١٧].

وعلى الرغم من أن الوقت لم يكن مناسباً لاتخاذ سياسة فعلية لعدم الانحياز من قبل الدول العربية، بالشكل الذي تمت ممارسته لاحقاً، إلّا أن مسألة عدم الانحياز لعبت دوراً كبيراً في السياسة الداخلية حتى الانقلاب الثاني لأديب الشيشكلي. فكانت منذ ذلك الحين بمثابة القضية الثالثة، إلى جانب تقارب سورية من العراق وتوزع القوى بين البرلمان والعسكر.

أما بالنسبة للإخوان المسلمين، فلم تكن سياسة عدم الانحياز مجرد سياسة فعلية تتماشى مع السياسة الواقعية، بل كانت، كما سيتبين لاحقاً، ذات أبعاد دينية مستمدة من عقيدة نظام الإسلام. لقد كان عدم الانحياز بالنسبة لهم بمثابة جزء من صراعهم المبدئي من أجل إثبات الذات باسم الإسلام أمام الإمبريالية والشيوعية. وقد خاضوا تلك المعركة، بالإضافة إلى ذلك، بكل قواهم أثناء حكومة خالد العظم بل وحتى إقرار الدستور في صيف عام ١٩٥٠. وفي حقل آخر، فقد جاهدوا بشدة لكي ينص الدستور الجديد على أن دين الدولة هو الإسلام.

وابتدأت المناقشة عن الدستور الجديد إثر تسلم حكومة العظم مقاليدها مباشرة. وكان مصطفى السباعي من بين الأعضاء الـ ٣٣ للجنة الدستورية. وقد قيل بأن اللجنة

اتفقت في الجلسة الأولى على النقاط الأربع التالية: ١ ـ المحافظة على النظام الجمهوري، ٢ ـ مسألة العلاقات مع الدول العربية، ٣ ـ التصريح بأن دين الدولة هو الإسلام، ٤ ـ تحديد الملكية. أما المسألة الأخيرة، أي تحديد الملكية، فقد أدت إلى مناقشة حادة[١٨]، ولم يتم التوصل حولها فيما بعد إلى بند في الدستور.

وفي تلك المسألة، تحديد الملكية، كان الإخوان المسلمون على نقيض من الأحزاب التي تعتبر نفسها اشتراكية مثل الحزب الاشتراكي العربي ـ أكرم حوراني وحزب البعث، كما أن الأخير كان يعارض الإعلان بأن دين الدولة هو الإسلام. وحصلت من أجل ذلك تصادمات عديدة بين مؤيدي حزب البعث والإخوان المسلمين[١٩]، وقدم الطرفان عرائض متباينة بين موافق ومعارض لأن يكون الإسلام دين للدولة[٢٠]. وأشارت «المنار» إلى ما يقرب من أربعين التماساً بهذا الصدد من شتى أنحاء الدولة بغض النظر عن النقابات. أما أكبر الالتماسات حجماً فقد جاء من حمص، فكان بعرض متر واحد وطول متر ونصف واشتمل على ١٢٦٨٩ توقيعاً[٢١]. وبغضّ النظر عن الجبهة الإسلامية الاشتراكية، لم توجد أية فئة حزبية أخرى أرادت رسمياً أن يكون الدين الرسمي للدولة هو الإسلام. أما حزب الشعب، أهم أحزاب البرلمان، فقد أعطى أعضاءه حرية الاختيار في تلك المسألة[٢٢].

أدت المناقشات الحادة حول دين الدولة، والتي كان الإخوان المسلمون المحرك الرئيسي وراءها، إلى زيادة اضطراب الأوضاع السياسية وبين أعضاء الحكومة. وإثر إقرار اللجنة الدستورية بأن دين الدولة هو الإسلام، وجدت الحكومة نفسها مضطرة لمنع أية تعليقات أو مناقشات عامة تتعلق بهذا الخصوص، ومنعت بالذات منابر المساجد أو الكنائس من التطرق لذلك[٢٣]. إلّا أن المناهضين لدين الدولة تمكنوا لاحقاً، رغماً عن ذلك، من إبداء رأيهم.

كانت وزارة العظم بمثابة حل مؤقت للأزمة، إلّا أنها لم تتمكن من الصمود طويلاً أمام ضغوط السياسة الداخلية. وحسب «توريه»[٢٤]، فإنه لم يكن سرّاً أن الحكومة لم تكن تتمتع بثقة البرلمان. وبرر أكرم الحوراني أمام الرأي العام في نهاية نيسان/أبريل استقالته من منصب وزارة الدفاع بسوء العلاقات بين الحكومة والبرلمان[٢٥]. فكان ذلك بمثابة

بداية النهاية لحكومة العظم، إذ إن أكرم الحوراني كان من مقربي أديب الشيشكلي في الحكومة، ولم يكن بمقدور أية حكومة الاستمرار دون رجل الوصل مع الجيش. وعلى الرغم من استمرار الحوراني في تصريف شؤون الوزارة، إلّا أن الشيشكلي طالب في نهاية أيار/مايو باستقالة حكومة العظم[٢٦]، فاستقالت بالإجماع في ٢٩ من الشهر نفسه.

أما تفاصيل الأسباب التي دفعت بأديب الشيشكلي وأكرم الحوراني لإسقاط حكومة العظم، فلم توضحها المستندات الموجودة لدينا. علماً أنه من غير المحتمل أن استقالة حكومة العظم تعود إلى مشاركة الإخوان المسلمين في الحكومة، كما قد يستنتج مما ورد في موضعين من مذكرات العظم. فقد أورد العظم بأن الحوراني برر له استقالته بأنه لم يعد بإمكانه التعاون مع وزير الأشغال العامة، محمد المبارك أو مع وزير الداخلية سامي كبارة، الذي لم يكن ينتمي للإخوان المسلمين[٢٧]. غير أن خالد العظم يوحي لقارئه من خلال سرده للأحداث بأنه أخذ اعتذار الحوراني بأنه مجرد ذريعة، ويبقى السؤال مطروحاً وهو أن الحوراني لم يذكر سوى هذين الاسمين. وبشكل عام فقد يكون الصراع بين الحوراني والإخوان المسلمين، إضافة إلى النقاشات حول موضوع دِين الدولة قد لعبا دورهما في ذلك.

وعندما قررت وزارة العظم في نهاية أيار/مايو بالإجماع إعلان استقالتها، جذب محمد المبارك الأنظار إليه مرة أخرى إذ كان الوحيد الذي عارض ذلك القرار. وهنا أيضاً لم تتوضح أسباب ذلك القرار، إذ ربما أراد محمد المبارك من خلال ذلك إظهار معارضته بشكل عام لتدخل الجيش في السياسة.

وعلى الرغم من ذكر محمد المبارك مرتين أثناء التعرض لسقوط حكومة العظم، يبقى من غير الواضح أن الأسباب التي دعت أديب الشيشكلي للتخلي عن حكومة العظم تعود للعلاقة بالإخوان المسلمين. فقد حدثت في شهري آذار/مارس ونيسان/أبريل تغيرات في خريطة سورية البرلمانية أدت إلى إضعاف حزب الشعب وتقوية المنافس القديم، أي الحزب الوطني. حدث ذلك إثر قيام حزب جديد هو الحزب الجمهوري الديموقراطي الذي انضم إليه بعض أعضاء حزب الشعب السابقين. يضاف إلى ذلك

إعادة ترخيص الحزب التعاوني الاشتراكي برئاسة فيصل العسلي في نهاية الشهر. إن ذلك الحزب، الذي يعتبر يمينياً، ساند فيما بعد الحزب الوطني والحزب الجمهوري الديموقراطي في المطالبة بإعادة شكري القوتلي الذي كان يقيم لاجئاً في الإسكندرية[٢٨]. إلّا أن عودة القوتلي لم تكن تلقى معارضة حزب الشعب فقط بل أيضاً أديب الشيشكلي نفسه. ومما ساهم في إضعاف حزب الشعب هو تأسيس كتلة الجمهوريين الأحرار والتي شملت ما يقارب الـ ٤٠ نائباً برلمانياً[٢٩]، برئاسة وزير الزراعة آنئذٍ عبد الباقي نظام الدين الذي انتمى سابقاً لحزب الشعب[٣٠]، إلّا أنه وقف إلى جانب أكرم الحوراني إثر انتخاب اللجنة الدستورية. وقد أباحت كتلة الجمهوريين لأعضائها الاستمرار في عضوية الأحزاب التي كانوا ينتمون إليها أي أيضاً في حزب الشعب، فكان الشرط الوحيد للانضمام للكتلة هو العمل في المحافظة على الاستقلالية والنظام الجمهوري[٣١]، مما كان يعني رفض أية مخططات ترمي إلى الاتحاد مع العراق.

إن الضعف النسبي للجناح المؤيد للعراق في حزب الشعب، والذي أعقبه ذلك التغير في التكتلات، كان من أهم الأسباب التي جعلت أديب الشيشكلي يوافق على الحكومة الجديدة التي شكلها حزب الشعب تحت رئاسة ناظم القدسي التي خلفت حكومة العظم. يضاف إلى ذلك أن أديب الشيشكلي وحزب الشعب كانا متفقين في المعارضة الكلية لعودة شكري القوتلي. وأما معارضو عودة شكري القوتلي فكانوا أولئك الذين ازداد نفوذهم بشكل غير مباشر إثر تنحيته من قبل حسني الزعيم: حزب الشعب وحزب البعث وأكرم الحوراني والإخوان المسلمون وقيادة الجيش نفسها. أما خالد العظم، فبالرغم من عدم انتمائه لأي حزب، إلّا أنه كان ينتمي لأولئك السياسيين من «الطبقة القديمة» ممن لهم ما يكفي من النفوذ، ولهذا فلن يخسر شيئاً من عودة القوتلي.

وفي منتصف أيار/مايو ١٩٥٠ غادر خالد العظم إلى المملكة العربية السعودية كي يتوسط، بناء على طلب من الحزب الوطني، في عودة شكري القوتلي[٣٢]. وكما يقول خالد العظم نفسه، فقد عجلت تلك الرحلة في سقوط حكومته. فقد نوه الملك عبد العزيز بن سعود إلى أن اهتمامه بعودة شكري القوتلي يعود إلى الرغبة في إعادة الاستقرار إلى سورية، مما كان يعني إجهاض أية مخططات ترمي للوحدة مع العراق.

وجاءت إجابة العظم ديبلوماسية: بأنه لا توجد بينه وبين القوتلي أية عداوات شخصية ولا يمانع شخصياً من عودته، إلّا أنه من الأفضل انتظار سريان مفعول الدستور الجديد، فبإمكان القوتلي عندئذ التقدم للانتخابات البرلمانية مع أصدقائه السياسيين. ويبدو أن رحلة خالد العظم هذه أقلقت الشيشكلي إلى حد كبير، إذ أعلن إثر عودته مباشرة، عن رغبة الجيش باستقالة حكومته.

إن مشاركة الإخوان المسلمين في حكومة العظم لا تعود بالدرجة الأولى لنفوذهم السياسي وإنما لتشتت القوى في سياسة سورية الداخلية. فقد أصبحوا منذ تشكيل الجبهة الإسلامية الاشتراكية عاملاً مكملاً في السياسة السورية. ولم يعد موقفهم مناهضاً للطبقة الحاكمة، بل إن تصرفهم تجاه السياسة الداخلية أصبح أكثر واقعية.

هوامش الفصل الثالث

(١) COC, 1950 94, SEALE 92, TORREY 166.
(٢) **المنار الجديد**، ٦ و٧/٢/١٩٥٠.
(٣) COC, 1950 102.
(٤) **المنار الجديد**، ٢/١/ و١٩/٢/١٩٥٠.
(٥) النص بكامله: انظر عظم، ٢٣٢.
(٦) **المنار الجديد**، ١٥/٣/١٩٥٠.
(٧) SEALE 94
(٨) **جريدة المساء**، ١٣/٣/١٩٥٠.
(٩) **المنار الجديد**، ٢١/٣/١٩٥٠.
(١٠) كان محمد المبارك قد سبق وطالب في إحدى المناقشات البرلمانية في عام ١٩٤٧ باتخاذ إجراءات ضد الشركات الأجنبية، إلّا أن أكرم الحوراني النائب وعبد الوهاب حومد الذي لقبه «توريه» (TORREY, 190) بأنه «شعبي من الجناح الأيسر» قلّلا من أهمية ذلك (انظر **المنار**، ٢١/١١/١٩٤٧).
(١١) **المنار الجديد**، ١٥ و١٩/١/١٩٥٠.
(١٢) **المنار الجديد**، ٢/٢/١٩٥٠.
(١٣) المصدر نفسه.
(١٤) **المنار الجديد**، ١٠/٢/١٩٥٠.
(١٥) Christian Science Monitor, 22.4.50.
(١٦) COC, 1950 48.
(١٧) **المنار الجديد**، ٢٥/٤/١٩٥٠.
(١٨) **المنار الجديد**، ٢٣/١/و٥/٤/١٩٥٠.
(١٩) **المنار الجديد**، ١٥/٢/١٩٥٠، COC 1950 99
(٢٠) أنظر: SEALE 93.
(٢١) **المنار الجديد**، ٢٧/٢/١٩٥٠.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢/٤/١٩٥٠.
(٢٣) COC, 1950 99.
(٢٤) TORREY, 167.
(٢٥) يفيد العظم، ٢، ٢٥٦ بأن استقالة الحكومة تمت في ٢٨ نيسان/أبريل، أما COC, 1950 101 فتحدد التاريخ بـ ٢٥، و«توريه» TORREY 167 في ٢٦ نيسان/أبريل.
(٢٦) عظم، ٢/٢٦٣.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢ ٢٥٧.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢ ٢٨٥.
(٢٩) المصدر نفسه، ص COC

(٣٠) **من هو،** ٤٥٢.
(٣١) المصدر نفسه، ص COC
(٣٢) انظر عظم: ٢/ ٢٥٨ و٢٣٢.

٤

الصراع من أجل إعلان الإسلام ديناً للدولة

وكما يتبين من كلمة برلمانية ألقاها مصطفى السباعي لاحقاً، فإن اللجنة الدستورية لهيئة تشكيل الدستور كانت قد وجهت نداءً إلى الشعب مطالبة إياه بإبداء رأيه في مسألة إعلان الإسلام ديناً للدولة(١). وقد أدى ذلك إلى نقاشات حادة حول تلك المسألة.

ويمكن تفسير حدة المناقشة بأن شعار «دين الدولة الإسلام» كان يثير تساؤلات لها أهمية قصوى في المجتمع السوري سواء من الناحية العملية أو العقائدية. لقد كانت تلك المناقشة تتعلق بنواح هامة في الحياة السياسية وذاتية الشخصية السورية. أما بالنسبة للإخوان المسلمين فقد كان للمناقشة أهمية كبرى لأسباب أخرى. إذ كانوا حتى ذلك الحين يشيدون بتعاليم الإسلام السامية وصلاحية نظام الإسلام الشامل للحاضر والمستقبل. إلّا أنه أثناء النقاش حول دين الدولة اضطرهم مواطنوهم لتحديد وظيفة الإسلام في المجتمع، حيث يوجد عدد غير قليل من النصارى. فكان عليهم أن يبينوا تصورهم عن الكيفية التي سيتم من خلالها تحقيق الهدف الأكبر الذي هو نظام الإسلام في الأوضاع القائمة داخل المجتمع .

إن أهم مبررات الإخوان المسلمين لإعلان دين الدولة الإسلام وردت في وثيقتين: في عدد خاص من جريدة «المنار» بمناسبة مولد الرسول (ﷺ) تطرقت مقالاتها بكاملها تقريباً لمسألة دين الدولة[٢]، وفي تصريح لمصطفى السباعي من خلال إجابته على سؤال وجه إليه من الجريدة[٣].

إن ذلك العدد الخاص يحتوي أيضاً، إلى جانب مقالات إفرادية، على إجابات عن أسئلة وجهت لأعضاء من الجبهة الإسلامية الاشتراكية وبعض شخصيات المجتمع. إنه لم يكن بمثابة استفتاء للرأي بالمعنى الصحيح بل حملة دعائية، فقد انصبّ اهتمام المعنيّين بشكل عام على الأسئلة الثلاثة التالية:

«١ ـ هل ترى بأن على الدستور الجديد أن يحدد الدين الرسمي للدولة أم ديانة رئيس الجمهورية فقط، أم هل تعتقد بأنه يجب الاستغناء كلية عن فكرة تحديد الدين في الدستور؟

٢ ـ هل ترى بأن على لجنة تشكيل الدستور الاهتداء بالقرآن كونه أحد مصادر التشريع المعترف به عالمياً؟

٣ ـ هل تعتبر الإسلام مذهباً اجتماعياً يغطي جميع مرافق الحياة، مع الملاحظة بأن الكثير من المذاهب مثل الشيوعية أو الاشتراكية أو الرأسمالية تتجاهل الحياة اليومية؟».

أما السؤال الأول فيعتمد على أن الدستور السابق قرر أن دين رئيس الجمهورية، وإن لم يحدده، هو الإسلام. أما السؤال الثاني فيشير إلى ما تكرر تأكيده في الإجابات السابقة، بأن المجلس القضائي الدائم في دنهاغ أقر في عام ١٩٣٧ الشريعة بأنه من مصادر التشريع العالمي. أما السؤال الثالث فيتعرض للاعتقاد الأساسي للإخوان المسلمين بأن الإسلام نظام شامل يفوق ما سواه من الأنظمة الاجتماعية. فإن الإجابة بالإيجاب تعني الموافقة تلقائياً على السؤالين السابقين. فلقد آمن الإخوان المسلمون بديهياً بأن الإسلام يجب أن يكون هو دين الدولة. فكان يشمل بالنسبة لهم الدين والدولة معاً، لذا توجب أن يكون هو أيضاً دين الدولة. إلّا أن الإخوان المسلمين لم

يكن بإمكانهم إزاء الأوضاع الحالية الاستناد في نقاشهم إلى معتقدهم الأساسي، بل كان عليهم قبل كل شيء تبيان أهمية إعلان الإسلام كدين للدولة سواء بالنسبة للدولة أم للمجتمع.

أ ـ النواحي الاجتماعية ـ السياسية والقانونية

كانت أهم اعتراضات المناوئين للإسلام كدين للدولة تكمن في الخوف من إثارة النعرات الطائفية مرة أخرى وإجهاض حقوق الأقليات الدينية. فلقد كانت للطائفية رواسب تاريخية، تكمن في التعاليم الإسلامية عن أهل الذمة[٤]. إن تلك التعاليم كانت ترتبط بغير المسلمين من «أهل الكتاب»[٥]، مما يعني بالدرجة الأولى النصارى الذين يقطنون في الديار الإسلامية، مع الإقرار بسلطة المسلمين والتمتع بحمايتهم، ومع الاحتفاظ بقدر كبير من الحرية، ولكن دون التساوي معهم. إن هذه التعليمات الخاصة المتعلقة باليهود والنصارى، التي غالباً ما يطلق عليها كلمة (طوائف) ومنها اشتقت كلمة طائفية، استمرت أيضاً أثناء العهد العثماني إلّا أنها طورت أثناء القرن التاسع عشر بتأثير من الغرب. وقد اتخذت الحروب الأهلية في لبنان وسورية في القرن ذاته طابعاً طائفياً شكل الخلفية التاريخية للنقاشات الحالية حول الطائفية. أما أشهر الحروب الأهلية ذات الطابع الطائفي فكانت في عام ١٨٦٠ والتي تعرض مصطفى السباعي لذكرها في إحدى خطبه الانتخابية في شتاء عام ١٩٤٩. وفي سورية الحديثة وجدت أيضاً ترتيبات خاصة للطوائف الدينية، ظهرت بوضوح من خلال القضاء في الأحوال الشخصية التي وضعت في أيدي الطوائف الدينية ، وبأن قانون الانتخابات يقتضي توزيع النواب حسب تناسب ديني[٦].

بالإضافة إلى ذلك، شكّل الانتماء للطوائف الدينية مشكلة سياسية واجتماعية عامة، ساهمت في إضعاف الروابط الوطنية. فعلى الرغم من أن المشكلة الطائفية لم تؤد في سورية، نظراً لغالبية السكان السنية، إلى ذلك القدر من المصاعب كما حدث في لبنان، إلّا أنها ما زالت إلى الآن بمثابة عامل لا يستهان به في سياسة سورية الداخلية[٧]. فكل خطوة قد تساهم في تعزيز مشكلة الطوائف في سورية هي في الحقيقة خطوة إلى الوراء، وبهذا الشكل قوبلت فكرة الإعلان بأن الإسلام هو دين الدولة من قبل النصارى وحزب البعث والحزب العربي الاشتراكي[٨]. فقد حاربوا

الطائفية وطالبوا بدولة علمانية أو متحررة باسم التقدمية[٩]. أما بالنسبة للإخوان المسلمين، فرأوا بأن التقدم دون الدين ليس ممكناً، ولذا فقد اتسمت المناقشة منذ البداية بالسؤال المبدئي حول أهمية الدين في المجتمع.

أما أهم اعتراضات الإخوان المسلمين على الخوف من إثارة النعرات الطائفية فكانت بأن الدستور يجب أن يساوي في تحديد الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين. ويبدو أنه لم يكن هناك من يشك في ذلك بين الرأي السوري العام. يضاف إلى ذلك أن الدستور كان سيتضمن «احترام الأديان السماوية الأخرى» وكذلك «حرية العقائد» و«الشعائر».

إلّا أن تلك الحقائق لم تكن تكفي الإخوان المسلمين. إذ أكدوا، وخاصة في عدد «المنار» الخاص بمناسبة مولد الرسول (ﷺ)، على تسامح الإسلام الذي يعترف بالديانات السماوية الأخرى. ويعني ذلك التعبير: النصارى واليهود، الذين يطلق عليهم اسم (أهل الكتاب)، والذين يتمتعون منذ أقدم الأزمنة بالاحترام من قبل المسلمين والإسلام. أما أن احترام الإسلام لأهل الكتاب لا يعني مساواة في الحقوق المدنية، فقد أهمل ذكره. وقد استخدم مصطفى السباعي في تصريحه احترام الإسلام للديانات التوحيدية كذريعة لتوجيه السؤال إلى مواطنيه النصارى، عن مدى الحماية لاعتباراتهم الدينية التي يتوقعونها من العلمانيين.

وطالما أكد الإخوان المسلمون أن إعلان الإسلام ديناً للدولة لا علاقة له أبداً بالطائفية[١٠]. ويمكن القول بأنهم كانوا حقاً لا يرجون إثارة المسألة الطائفية، فإن جهودهم لتخطي الحدود الطائفية سواء في حرب فلسطين أو في انتخابات عام ١٩٤٩ تبين أنه على الرغم من جميع محاولاتهم لإعادة نهضة الإسلام، إلّا أنهم بذلوا قصارى جهدهم من أجل تقوية سورية متجاوزين في ذلك الفوارق الطائفية، مما يطرح التساؤلات عن علاقة الإخوان المسلمين بالدين أو الدولة.

وبالإضافة إلى الخوف من إثارة النعرات الطائفية، ساد الشعور أيضاً بأنه إلى جانب الإسلام كدين للدولة سيزداد نفوذ الشرع الإسلامي. وقد رد مصطفى السباعي على ذلك بوضوح، بأن الاعتقاد بأن إعلان الإسلام كدين للدولة يعني أيضاً فرض التشريع

الإسلامي ليس سوى هراء. فإن سورية دولة برلمانية، وحق التشريع يعود فقط للبرلمان. فلا توجد سلطة دينية بإمكانها إرغام البرلمان على قبول دستور لا يقره البرلمان ولا يرضى به.

إن ذلك الاعتراف باستقلالية البرلمان في التشريع، يتعارض مع النظرة الإسلامية التقليدية بأن الله هو المشرع الوحيد ومع مطالبة الإخوان المسلمين بنظام الإسلام الذي يستند إلى الشريعة. ومن المستغرب أكثر من ذلك، استطرادات مصطفى السباعي في تصريحه حول تلك المسألة. فكان جوابه لمن يظن بأن إعلان دين الدولة الإسلام يعني أيضاً الأخذ بقانون عقوبات الحدود التي حددها القرآن، أي قطع يد السارق ورجم الزاني، هو: «إننا لا نفكر أبداً بإدخال عقوبات الحدود لأن الإسلام يعني إنساناً كاملاً. لا يظهر صلاحه إلّا في مجتمع متكامل، وتكامل المجتمع يعني امتلاء كافة البطون وكسوة جميع الأبدان وتعليم جميع أبناء المجتمع وكفاية كافة المواطنين. فإذا حصلت السرقة بعدئذ، فإن ذلك يتم عن فساد لا يجرؤ عليه إلّا من كان منغمساً في الجريمة. فإن الإسلام يسعى لإخافة أولئك الذين لا يردعهم العلم أو الشبع أو الحياة الشريفة عن الإجرام. إن الإسلام قد أحاط عقوبات الحدود بشروط قاسية مما جعل تطبيقها أشبه بالمستحيل إلّا في واحد من ألف حالة، مما يثبت بأن الإسلام يريد من ذلك الردع والإخافة».

أما «الشروط القاسية» التي أشار لها مصطفى السباعي، فهي علم الشبهات التي تلغي حسب التعاليم الإسلامية تطبيق العقوبات. ثم تابع: «إننا لا نريد انقلاباً في حدودنا الحالية، وإنما تقارباً بينها (أي بين القانون المدني وبين نظريات الإسلام)، وذلك بتوافق مع روح العصر وأفضل العلوم القانونية. أما إذا تطابقت القوانين الإسلامية مع الآراء الحديثة فإنهم يجدون لها المبررات لعدم تقبلها، على الرغم من أنها تراث وطني عربي وجب عليهم أن يتفاخروا ويعتّدوا به؟. إننا نقول ذلك مع علمنا بأن التشريع هو أمر خاص لا يتعلق بمسألة دين الدولة. إن الهدف من تسمية دين الدولة هو لمنحها مسحة روحية وأخلاقية تساعد في تحديد النظام والقانون عندنا، وفي التعاون مع إخواننا العرب وفي آسيا الإسلامية». ثم أضاف مصطفى السباعي بأنه يعجب كيف تطرح مسألة إدخال دين الدولة قضية عقوبات الحدود، مع العلم بأن الإسلام هو دين الدولة

الرسمي في مصر والعراق منذ ما يقارب خمسين عاماً ـ مع الإشارة إلى أن ذلك الادعاء غير دقيق من الناحية التاريخية ـ دون أن تطبق عقوبات الحدود.

إلا أن هذه التصريحات لمصطفى السباعي كانت دفاعية محضة. إذ إن الإخوان المسلمين ساهموا بأنفسهم في بلبلة الشعب في ما يتعلق بمسألة الإسلام كدين للدولة وما سيتبع ذلك من نتائج في المجال القانوني في سورية. فقد جاء في أحد الاستجداءات من حلب، أن القوانين العالمية متغيرة إلّا أن القرآن ثابت لأنه إلهي[١١]. وجاء في إحدى الكلمات في حفل للمؤسسة الإسلامية العربية في دمشق، بأن أي تشريع يجب أن يتوافق مع قوانين الإسلام، لأن غالبية الشعب من المسلمين[١٢].

ويمكن اعتبار تلك الكلمات، وكذلك تصريحات مصطفى السباعي، بأنها ذهبت إلى أبعد مما رمت إليه تلك المناقشات. ويتبين من ذلك ما كان يسعى إليه الإخوان المسلمون في رد «المنار»، في عددها الخاص على السؤال الثاني. فإن المطلوب هو أن يكون مصدر التشريع هو القرآن الكريم، مع مراعاة التطورات العصرية وأحدث الطرق والنظريات. على أن ذلك لا يعني الإقلال من أهمية الآخرين، إذ إن كثيراً من الحقوقيين يعتبرون القانون الروماني بأنه من مصادر التشريع. هذا وقد اعترفت الهيئة التشريعية الدائمة في دنهاغ بالقرآن في عام ١٩٣٧ بأنه من مصادر التشريع العالمية. أما في سورية فإن القرار بالرجوع إلى القرآن كمصدر للتشريع يعود في نهاية الأمر للبرلمان.

ب ـ الأبعاد النظرية

إن حجج الإخوان المسلمين أثناء صراعهم من أجل الإسلام كدين للدولة لم تقتصر فقط على الجوانب العملية والقانونية، بل تعدت إلى الأزمة التي تكمن خلف تلك المسألة ألّا وهي الصراع بين الدين والعلمانية.

وفي أحد تصريحات مصطفى السباعي التي تعرض فيها للتجريح بالعلمانيين، استهل فيها كلمته بالشكل الذي حاول فيه قبل كل شيء أن يثبت لقارئه ضرورة الدين للمجتمع من ناحية المبدأ، ليتحول بعدئذ إلى الدين بشكل خاص، أي للإسلام. فإن

البشرية بحاجة إلى روح وإيمان. وإن ضرورة الدين الملحة تتبين مثلاً من أحد قرارات الأمم المتحدة لبدء الجلسات بتلاوة دينية. وقد صرح زعيم حزب العمال البريطاني، اللورد صامويل، في ربيع عام ١٩٤٧: «إن معظم المعلقين يعتقدون بأن أزمة العالم الحالية هي في حقيقتها أزمة أخلاقية، وأن إعادة تنشيط الدين بالمعنى الواسع لتلك الكلمة ضروري إذا كان يراد التغلب على ذلك»[١٣]. ويتابع مصطفى السباعي بأن إسرائيل قد جعلت اليهودية دين الدولة واستعملت الدين لاحتلال فلسطين. إن ذلك يؤكد على ضرورة الدين للعرب لإن الدين ضروري للتغلب على المشاكل النفسية والأخلاقية. والدولة بحاجة إلى دين لتأمين مصالحها الاستقلالية والوطنية والأخلاقية. ولا يخالف ذلك إلّا من سار في نهج العلمانيين.

فإذا توضحت ضرورة الدين من الناحية المبدئية، بقيت مسألة تحديد دين الدولة متعلقة بالنسبة العددية للسكان. وبما أن تسعة أعشار سكان سورية من المسلمين، فالأمر محسوم لصالح الإسلام، وإن ذلك بمثابة قضية سورية داخلية. إن سورية تجد نفسها في وضع محزن، وكل محاولة إصلاح دون دوافع نفسية ودينية ستذهب سدى. ثم إن إعلان الإسلام ديناً للدولة فيه أيضاً مصلحة عربية قومية. إذ إن سورية تؤيد الوحدة العربية. وبما أن القسم الأعظم من العرب مسلمون ومعظم هذه الدول العربية تعتبر الإسلام دين الدولة الرسمي، لذا فالإسلام رابطة قومية. يضاف إلى ذلك وجود مصلحة سياسية: فإن العالم منقسم إلى كتلتين كل منهما تسعى لبسط سيطرتها الثقافية والاقتصادية والفكرية والإمبريالية. لذا فعلى الدول العربية معاضدة بعضها في الألفة والصداقة والتعاون.

إن القول بأن ترابط العالم الإسلامي والعربي والتعاضد الديني بين العرب هو من خلال الإسلام، كان من أهم حجج الإخوان المسلمين. فكانت المطالبة بالإسلام كدين للدولة تعود لأنه أيضاً كذلك في مصر والأردن والعراق، أما المملكة العربية السعودية واليمن فقد قامتا على أسس دينية منذ البداية. ولذلك فإن مصلحة سورية تقتضي بأن تنتمي للعالم العربي، ومن المفضل أن يكون دين الدولة هو ذلك الدين الرسمي في معظم الدول العربية الأخرى. فالرابطة الدينية المشتركة يجب أن يعترف بها من خلال ترسخها دستورياً. ومن خلال تكرار تلك الأحاجيج في العدد الخاص من «المنار»، حوّل الإخوان

المسلمون الإسلام إلى وسيلة لتحقيق الهدف الأعلى وهو الوحدة العربية.

وكان الحديث عن الإسلام كدين قومي للعرب قد ابتدأ اعتباراً من مناقشة الدستور الجديد في عهد حسني الزعيم(١٤). فقد تم التنويه آنذاك «بأن رسالة الإسلام للحضارة هي بالنسبة للعرب رسالة قومية وللمسلمين دين وعقيدة»(١٥). إلّا أن تبرير الإخوان المسلمين بأن الإسلام «رسالة قومية» كان مجرد مناورة تكتيكية، لتبين للعلمانيين من القوميين العرب بأن أية محاولة لجر الأمة العربية في طريق العلمانية أو الإلحاد أو المادية تتضمن خطراً كبيراً للعرب، وهو ما أشار إليه مصطفى السباعي في تصريحه بخصوص الإسلام كدين للدولة.

وكما يتبين من المستندات الموجودة لدينا، يبدو أن محمد المبارك كان أول من تعرض من الإخوان المسلمين في العدد الخاص من «المنار» ليحلل بإسهاب العلاقة بين القومية العربية والإسلام، وذلك من خلال استخدام مصطلحات قرآنية وتعابير فلسفية قديمة. فإن الحياة الاجتماعية في التاريخ استخدمت قوالب متعددة مثل القبلية والأممية والملكية والجمهورية والرأسمالية والشيوعية. إلّا أن تلك النظم الاجتماعية المتعددة ليست سوى سبل حياتية بائدة. يقابل ذلك العنصر الخالد في الحياة الإنسانية، أي الفطرة الثابتة والنواة الأصيلة، التي تربط الإنسانية مع المادة الأولى، مع الهيولى، وتربط بالتالي الحقيقة المطلقة مع الجذور الموجودة خلف تلك السبل. إن ذلك العنصر موجود لدى كافة البشر، بغض النظر عن جنسهم أو انتمائهم أو العصر الذي ينتمون له.

تحدث هنا محمد المبارك عن ارتباط شتى أشكال الحياة الاجتماعية بأمر سماوي ضروري ومتكامل أسماه (العنصر الخالد). ويستند الإسلام وجميع الديانات الأخرى إلى ذلك الشيء الضروري، الذي هو مراحل تحقيق ذلك العنصر الخالد. ويشير ذلك بوضوح إلى ما تم التلميح إليه أثناء التجاذب بين الإخوان المسلمين والمسيحيين في مناسبات عديدة في السابق، وهو وجود عامل سام مشترك بين جميع الديانات ألا وهو الكمال بنفسه. ومن خلال تلك الأفكار، التي تبلورت في تلك المقالة بوضوح، تمكن الإخوان المسلمون مرة بعد أخرى من التأكيد على ضرورة الدين. وقد منح هنا محمد المبارك وجهةَ النظر الإسلامية، بأن الديانات التوحيدية تشارك أيضاً في الحق، طابعاً

فلسفياً. أما القول بأن محمداً (ﷺ) هو خاتم الأنبياء والمرسلين، فقد فسره محمد المبارك بأن الإسلام هو الدين الذي يجمع على أفضل وجه بين كل ما هو فانٍ وما هو خالد. وبما أن الإسلام هو أحدث الديانات وأوسعها وأكثرها عمقاً وآخرها، فإنه يأتي بالإنسانية الحقة من خلال الربط بين العوامل الوقتية والمحلية والطارئة مع الحقيقة البشرية. ولذلك فإن الإسلام يحقق بالنسبة لمحمد المبارك الإنسانية على أفضل وجه بربطها مع الروحانية. وبالنسبة له فإن ذلك يؤكد على أهمية الإسلام للقومية العربية. وأن على كل أمة أن تحوي في طواياها على إنسانية عامة، وبإمكان الأمة العربية أن تفعل ذلك من خلال الإسلام بأفضل شكل. ويشير هنا محمد المبارك إلى الإسلام بأنه ضمان للإنسانية العالمية وللقومية العربية التي تسعى وراء مصالح خاصة. إن ذلك لا يعني التغلب وإنما الترفع عن محدودية القومية العربية إلى شمولية الدين وربط الإنسانية بالروحانية.

وفي مقالات لاحقة تعرض محمد المبارك لإيضاح فكرة واجب القومية في تحقيق الإنسانية العامة وربط الإنسانية بالروحانية من خلال الدين[١٦]. وفي عام ١٩٥٠، أي على الأغلب إثر المناقشات حول جعل دين الدولة الإسلام، بدأ الإخوان المسلمون للمرة الأولى بمعالجة العلاقة بين الإسلام والقومية العربية معالجة جذرية.

إلا أنه لم يكن على الإخوان المسلمين مقارعة العلمانية تحت لواء القومية، بل كان عليهم أيضاً مكافحة الادعاء القائل بأن إعلان الإسلام كدين للدولة مناقض للتقدم. واستند مصطفى السباعي إلى عبارة وردت على لسان خريجي الجامعة السورية جاء فيها بأن التاريخ البشري يمر بتطورات تبدأ بالمرحلة الدينية، حيث يسيطر فيها القادة الدينيون على المجتمع. تأتي بعد ذلك المرحلة القومية. أما الذي يسيطر في أيامنا هذه فهو مرحلة التكتل السياسي الاقتصادي.

ولم يكن من الصعب على مصطفى السباعي الإجابة على ذلك العرض لتاريخ البشرية، فمن الواضح أن الكتلة الشرقية هي تجمّع مبني على العقيدة. أما عقيدة كتلة العرب فهي الإسلام. أما أن تحديد دين الدولة يتعارض مع التطور الحضاري والتقدم المدني، فذلك مناف للواقع، إذ إن الكثير من الدول الأوروبية لديها دين للدولة.

لقد استطاع الإخوان المسلمون تقديم مبررات بأن دين الدولة لا يعني بالضرورة الوقوف أمام التقدم، إلّا أنهم لم يتعرضوا لتوضيح ذلك بإسهاب. فإن تصور التطور دون الدين كان غريباً عنهم، إذ إنه يتناقض مع مبادئ الإسلام السلفي.

وقد استفاد أيضاً رجال الدين النصارى من الادعاء بأن إعلان الإسلام دين للدولة يتعارض مع التقدم. فقد أدلى بطريرك اليونان الأرثوذوكس في نيسان/أبريل بتصريح لم تورد «المنار» نصه لقرائها إلّا من خلال التعليق. فقد نسبت «المنار» إلى ذلك التصريح بأنه ذكر بأن الشعب السوري منقسم إلى فئتين في ما يتعلق بدين الدولة، فئة تقدمية وأخرى أهمل تحديدها. أما الفئة التقدمية فترفض ذكر دين الدولة، وإليها ينتمي نخبة المفكرين والمثقفين من المواطنين المسلمين. يضاف إلى ذلك أن وجهة نظر التقدميين تتوافق مع مبادئ الانقلاب العسكري الأخير[١٧]. لقد كان ذلك التصريح عبارة عن مناورة ذكية تعتمد على أن أكرم الحوراني وحزب البعث، اللذين يكافحان فكرة دين الدولة، يؤيدان أديب الشيشكلي. وقد تعرض الإخوان المسلمون للإجابة على تلك الادعاءات: هل يمكن اعتبار التقدميين بأنهم تقدميون لمجرد أنهم لا يعترفون بالدين؟ وهل أراد البطريرك بذلك التقدم، الذي يطلق على نفسه التقدمية، التحررية واللادينية؟. ولا بد من أن البطريرك على علم بأن أولئك الذين أسماهم (تقدميون)، يعتبرونه رجعياً. ولا شك بأن الإخوان المسلمين كانوا محقين في ذلك.

وبوصف البطريرك التقدميين في تصريحه بأنهم نخبة من المثقفين المسلمين، يكون قد نوّه إلى الناحية الاجتماعية في تلك المناقشة عن دين الدولة. فإن جريدة «المنار» كانت قد ألمحت في شباط/فبراير إلى أن الجرائد اللبنانية وجريدة «القبس» السورية، التي تعبر عن وجهة نظر الحزب الوطني، قد ذكرت بأن الذين يطالبون بالإسلام ديناً للدولة ينتمون للطبقة الشعبية والعامة والغوغائيين. وتصدت «المنار» لذلك بأن الأساتذة الجامعيين والطلاب والنواب والتجار والمدرسين والعلماء والأطباء والمهندسين يطالبون، بالإجماع، بدين الدولة[١٨].

ويبين ذلك مدى حدة النقاشات والعواقب السيئة المترتبة عنها، كما يظهر تصريح بطريرك اليونان الأرثوذوكس بوضوح كيف خرج النقاش في مسألة الدين والتقدم عن

نطاق السيطرة. وكانت مقدمات تلك المناقشة قد ابتدأت قبل ذلك بفترة من الزمن. فقد اعتبر الإخوان المسلمون من قبل أعدائهم بأنهم رجعيون لتمسكهم بالإسلام، أما هم فاعتبروا بدورهم تقدمية مناهضيهم بأنها هي الكفر واللادينية. وترجع حدة النقاشات لعدم تمكن أي من الجانبين من معالجة المسألة الأساسية وهي علاقة الدين بالتقدم بشكل موضوعي. ولا شك بأن مناهضي فكرة دين الدولة كانوا يسعون بالدرجة الأولى إلى مكافحة الطائفية الهدامة والتقاليد الدينية المتحجرة. إلّا أن المناقشة عندما اصطدمت بالتحررية، استخدمت عبارات مبسطة لا شك بأنها كانت متأثرة بتعابير أوروبية، للتأكيد على أهمية التحرر، واتخذت طابعاً يذكّر بنظرية «كومت» لمراحل تطور التاريخ البشري. وقد اصطدم هذا الادعاء بإيمان الإخوان المسلمين الراسخ بأن التقدم ليس ممكناً دون دين. ولم يتمكن الإخوان المسلمون أثناء ذلك النقاش من تقديم أية أدلة واضحة تثبت أن التقدم من غير دين ليس ممكناً، بل كرروا ترديد الاتهامات باللادينية.

ج ـ الحل السياسي

وفي ٦ نيسان/أبريل ١٩٥٠ أقرت اللجنة الدستورية بأغلبية ١٣ مقابل ١٠ أصوات الموافقة على أن تشمل المادة رقم ٣ فقرة ١ من مشروع الدستور أن يكون دين الدولة هو الإسلام[١٩]. وبما أن الإخوان المسلمين كانت المنظمة السياسية الوحيدة في سورية التي طالبت بأن يكون دين الدولة هو الإسلام ولم يمثلها في اللجنة الدستورية سوى شخص واحد هو مصطفى السباعي، فإن نتيجة التصويت تدل بوضوح على أنهم كانوا يعبرون في ذلك الصراع عما تكنّه فئة كبيرة من الشعب. ويبدو أن المناقشات التي تلت تلك النتيجة كانت من الحدة مما دفع بالحكومة إلى منع أي تعرض لتلك المسألة بشكل عام. وجاء في جريدة «المنار» بتاريخ ٤ حزيران/يونيو إثر تشكيل حكومة ناظم القدسي، أن الجرائد الأخرى أوردت أن الكتل البرلمانية قررت إلغاء المادة المتعلقة بدين الدولة. وفي ٢٦ تموز (يوليو) تم فعلاً تغيير المادة رقم ٣ المتعلقة بدين الدولة، لتصبح كما يلي:

١ ـ دين رئيس الجمهورية الإسلام.
٢ ـ الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع.

٣ ـ حرية الاعتقاد مصونة، والدولة تحترم جميع الأديان السماوية. وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها، على أن لا يخل ذلك بالنظام العام.
٤ ـ الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية[٢٠].

وتعهدت الدولة بالإضافة إلى ذلك، في مقدمة الدستور الجديد، بالتمسك بالإسلام، إذ إن أغلبية الشعب من المسلمين، وبالصداقة والتعاون مع شعوب العالم الإسلامي والعربي، وبإقامة دولة حديثة على الأسس الأخلاقية للإسلام والأديان التوحيدية الأخرى، ومكافحة الإلحاد وتحلل الأخلاق.

وكان رد الإخوان المسلمين بأنهم توصلوا من خلال تلك المقدمة والمادة رقم ٣ إلى أكثر مما كانوا يرجون[٢١]. وصوتوا أخيراً في جلسة الهيئة التشريعية بتاريخ ٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٠ بالموافقة على نص الدستور الجديد[٢٢]. إن هذا الموقف من الإخوان المسلمين مثير للاستغراب، إذ إن هيئة العلماء أكدت في تصريح لها بتاريخ ٢٨ تموز (يوليو) ١٩٥٠ قناعتها بضرورة إعلان الإسلام كدين للدولة وربط صياغة الدستور بالشريعة الإسلامية.

ولا شك بأن ما جاء في تلك المقدمة، إضافة للمادة الثالثة من الدستور، ذهبا إلى أبعد مما كان يرنو له الإخوان المسلمون بمطلبهم الرمزي: أن يكون دين الدولة هو الإسلام. فقد كان اهتمامهم منصبّاً على ربط سورية بالعالم العربي والإسلامي وعلى مكافحة الإلحاد والتحلل الأخلاقي. وكانوا يكافحون من أجل الاعتراف بالقرآن كمصدر للتشريع ولكن دون المطالبة بنص في الدستور. فكل ذلك كان مشتملاً بالنسبة لهم في تعبير (دين الدولة). أما الآن فقد جاء بأن الفقه الإسلامي سيكون المصدر الأساسي للتشريع.

وبالمقدمة والمادة الثالثة المعدلة في الدستور، تكون قد وُجدت صيغة تعتبر حكيمة من الوجهة السياسية. فقد تم أخذ جميع الآراء المؤيدة للإخوان المسلمين بعين الاعتبار، مع تجنب صيغة إعلان الإسلام ديناً للدولة، التي كثر النقاش من أجلها.

إلّا أن موافقة الإخوان المسلمين على ذلك الحل لم تنم عن فرحة غامرة. إذ إن

تعليقاتهم وتبريرهم لموافقتهم[٢٣]، وكذلك كلمة مصطفى السباعي أمام الهيئة التشريعية، تنم عن المرارة. فإن الدساسين قد أثاروا الشعب ضد دين الدولة إلى درجة كادت تؤدي إلى فتنة. فكان من الضروري الموافقة على المقدمة المعدلة للدستور تجنباً لحدوث ذلك.

ولم يدعْ مصطفى السباعي مجالاً للشك بأنه كان يعني بالدساسين أولئك الذين أرادوا الوقوف أمام إقرار الدستور الجديد، وهم الحزب الوطني والأوساط المقربة منه. إذ كانوا يخشون من أن تتحول اللجنة الدستورية إثر سريان مفعول الدستور الجديد إلى البرلمان السوري، حيث سيكون تمثيلهم فيه ضعيفاً جداً لأن الحزب الوطني كان قد قاطع انتخابات تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٩ . ولذلك فإن موافقة الإخوان المسلمين على النسخة المعدلة من الدستور تمت من أجل المحافظة على التركيبة السياسية القائمة آنذاك. فقد احتفظ الإخوان المسلمون بمكانة قوية داخل اللجنة الدستورية. لذلك لم تكن لديهم أية رغبة بحدوث انتخابات جديدة يشارك فيها الحزب الوطني، الذي كان قوياً في منطقة دمشق، بل كانوا يرغبون في تحويل اللجنة الدستورية إلى البرلمان الجديد.

الا أن موافقة الإخوان المسلمين على نص الدستور الجديد لا تفهم فقط على إنها تنبثق من حسابات سياسية. فعلى الرغم من نتيجة الاستفتاء: ٩٥ مقابل ٦ أصوات للدستور الجديد، لم يكن بمقدور الجبهة الاشتراكية الإسلامية فعل أي شيء ضد سريان مفعول الدستور الجديد. ويمكن تفسير تصرف الإخوان المسلمين في تلك المسألة بأنه يعود لاستعدادهم من أجل تحقيقه الاعتراف بالمعطيات والشروط الحالية، وذلك على الرغم من أن إيمانهم بأن نظام الإسلام هو الغاية المثلى. فعلى الرغم من شمولية مطالبهم، أسوة بإخوانهم في مصر، إلّا أن ذلك لم يدفعهم لتصرف جذري راديكالي، وقد ساهمت في ذلك الظروف الآنية.

هوامش الفصل الرابع

(١) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٧/٣١.
(٢) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/١/٣١.
(٣) النص في **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٢/٩، الترجمة الانكليزية أنظر WINDER MW 44 (1954) 215-226
(٤) انظر: **أهل الذمة**، عند CAHEN, ADDIMMA II 227-231
(٥) انظر: **أهل الكتاب**، عند VAJDA, 2 264-266
(٦) انظر: TORREY, 62
(٧) انظر: VAN DAM Cap. IV and V
(٨) انظر: COC, 1950 99
(٩) إن هذه التعابير كانت تستعمل آنذاك في المجادلات مع الإخوان المسلمين. لعلاقة حزب البعث بالدين بشكل عام انظر: جابر، ١٢٩: JABER, 129
(١٠) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/١/٢٥.
(١١) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/١/٢٤.
(١٢) المصدر نفسه.
(١٣) النص الأصلي عند: WINDER MW (1954) 219
(١٤) أنظر في هذا الخصوص: حوراني، ٣٠٨.
(١٥) **المنار**، ١٩٤٩/٥/٤.
(١٦) مبارك، **الأمة**، ٢١، ١١١، ١٣٩.
(١٧) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٤/١٠.
(١٨) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٢/٩.
(١٩) COC 1950 98.
(٢٠) النص: وثائق ونصوص، دساتير ١٤٩، الترجمة الإنكليزية DEVIS، الترجمة الإفرنسية: COC, 1950 211؛ انظر أيضاً **مصطفى السباعي**، لعدنان زرزور، ص ٢٦٧ - ٢٦٩ (المترجم).
(٢١) **المنار الجديد**، ٢٧ و١٩٥٠/٧/٢٨.
(٢٢) COC, 1950 211.
(٢٣) **المنار الجديد**، ٢٧ و٢٨ و١٩٥٠/٧/٣١.

٥

مشكلة الحياد مع الدول العظمى

إن فكرة استغلال النزاع بين الدول العظمى من أجل فلسطين، كانت قد بدأت تتبلور لدى الإخوان المسلمين قبل قرار التقسيم، وتم تأكيدها بوضوح إثر هزيمة فلسطين. لقد كانت بمثابة منهج لا يستحق تسميته بـ«سياسة حياد»، إلّا أنها تحمل نواة ذلك بين طياتها. فقد كانت مشكلة فلسطين هي العامل الأساسي في بلورة فكرة سياسة الحياد في العالم العربي. ومن ذلك المنظار يمكن تقييم التصريح الشهير لمعروف الدواليبي في أوائل نيسان (أبريل) ١٩٥٠ في مصر واعتباره بمثابة خطوة الانطلاق لتطور سياسة الحياد في العالم العربي:

«وبصفتي الشخصية، وليس بصفتي كوزير مسؤول في الحكومة السورية، بإمكاني أن أصرح: في حال استمرار ضغوط الحكومة الأميركية على الدول العربية لدفعها لاتخاذ سياسة لا تؤدي سوى لتهويد ما تبقى من الدول العربية، فإنني سأطالب بنفسي بإجراء استفتاء في الدول العربية لكي يدرك الرأي العام بأن العرب يفضلون ألف مرة أن يصبحوا دولة سوفياتية من أن يكونوا لقمة بيد اليهود»(١).

وأصبحت مسألة الحياد منذ ذلك التصريح بمثابة معضلة دائمة في السياسة العربية،

وبالنسبة للإخوان المسلمين في سورية والبرلمان السوري بمثابة عامل مؤثر في السياسة الداخلية حتى حل البرلمان إثر الانقلاب الثاني لأديب الشيشكلي في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥١. إن الأهمية السياسية للتصريح لا تعود إلى أن معروف الدواليبي أدلى به بصفته وزيراً سورياً، على الرغم من تأكيده بأنه ليس سوى تصريح شخصي. إذ إن أهميته تعود إلى أن الدواليبي أدلى به في مرحلة حرجة من المتغيرات السياسية[٢]. وساهم في ذلك تزايد تبلور الانقسام في العالم إلى دولتين عظميين متنافرتين. فمنذ بديهية ترومان في آذار/مارس ١٩٤٧ تمثل الهدف الأساسي لسياسة أميركا الخارجية في إخماد محاولات التوسع للاتحاد السوفياتي. وقد أراد الأميركيون من خلال ذلك الهدف العام في إطار سياسة الأمر الواقع، الذي يعني الاعتراف بوقف إطلاق النار الذي اتفق عليه في معاهدة رودس بتاريخ ٢٤ كانون الثاني/يناير ١٩٤٩، تحقيق السلام في الشرق الأوسط. وفي ٢٩ كانون الثاني/يناير ١٩٤٩ اعترفت بريطانيا فعلياً بإسرائيل، وقامت الولايات المتحدة في ٣١ كانون الثاني/يناير بالاعتراف قانونياً بإسرائيل وشرق الأردن[٣]. وضغطت الولايات المتحدة على الدول العربية لإرغامها على الاعتراف بدولة إسرائيل، وكانت صفقات الأسلحة هي أهم وسائل الضغط.

إلا أن الحل السلمي المبني على الأمر الواقع كان مرفوضاً كلية من قبل العرب. ولم يشذ عن ذلك سوى دولة شرق الأردن، التي كانت تطمع منذ الحرب الفلسطينية في ضم المناطق المحتلة من قبلها غرب الأردن وكانت من أجل ذلك على استعداد للتوصل إلى اتفاق مع إسرائيل. وقد نوقشت مسألة ضم شرق الأردن لغربها بإسهاب في جلسة لجنة رابطة الدول العربية في أوائل نيسان/أبريل ١٩٥٠، وأصدرت اللجنة قراراً بإدانة أي سلام منفرد بين دولة عربية وإسرائيل، إشارة إلى الأردن[٤]. وقد ناقش الساسة العرب أيضاً أمر إغلاق الحدود مع الأردن إذا تم ضم غرب الأردن. وكما أشار معروف الدواليبي في تتمة تصريحه، فإن الولايات المتحدة أنذرت الساسة العرب من مغبة ذلك. وقد اعتبر الساسة العرب ذلك الإنذار الأميركي بأنه تدخل في شؤونهم الداخلية[٥]. وقد نوه معروف الدواليبي بالإضافة لذلك، إلى أن العديد من المسؤولين الأميركيين قد تجولوا في الشرق الأوسط في الأشهر الفائتة. مما يؤكد اهتمام الولايات المتحدة بإقامة قواعد عسكرية في المنطقة. وأضاف أن الشرق الأوسط لا يستطيع أن يجنب نفسه دخول حرب قادمة إلّا إذا عقد العرب اتفاقية عدم اعتداء مشتركة مع

الاتحاد السوفياتي. هكذا فقط يمكن أن يتحقق سلام في العالم العربي، تدعي الولايات المتحدة بأنها تسعى له.

أما في ما يتعلق بالفترة التي تلت تصريح معروف الدواليبي حتى حل البرلمان في سورية في نهاية عام ١٩٥١، وبغض النظر عن بعض التوترات الدبلوماسية، فلم يكن لفكرة الحياد في سورية أي تأثير فعلي على الصعيد الخارجي أو الداخلي، وخاصة في فترة عام ١٩٥١، ولم تكن أكثر من موجة عامة. وساعدت حملات الدعاية للإخوان المسلمين في إشاعة ذلك.

١ ـ الخلفية العقائدية

إن نقاش الإخوان المسلمين، الذي تلقّى تصريح معروف الدواليبي بحماسة زائدة، استند إلى حد كبير إلى العبارات المستمدة من حرب فلسطين، وكانت موجهة ضد الغرب المادي المتحلل. أما موقفهم من الاتحاد السوفياتي فلم يخلُ من التناقض لرغبتهم باستغلاله سياسياً، من ناحية لكونه الدولة العظمى المناوئة للغرب، وبمكافحة أي تغلغل للنفوذ السوفياتي من ناحية أخرى. أما أن الاتحاد السوفياتي قد صوّت أيضاً على قرار التقسيم، فقد قلل بشير العوف من شأنه في مقالة افتتاحية تطرقت لتصريح الدواليبي، بأن ذلك تصرف عابر لم يحدث سوى مرة واحدة. فإن الاتحاد السوفياتي لم يخدع العرب بكل الطرق والأساليب كما حدث ذلك من قبل الغرب[٦]. وبالطبع فإن شيوعية الاتحاد السوفياتي مرفوضة من ناحية أخرى. وتم إظهار ذلك في الغالب بأن نظروا إلى أنفسهم والعرب عامة بأنهم أسمى من الشيوعية، إذ لديهم الإسلام وبالتالي فإن الشيوعية لا تشكل خطراً حقيقياً بالنسبة لهم. فقد أدلى مصطفى السباعي بحديث لجريدة «المصري» المصرية (يدعم فيه تصريح معروف الدواليبي) اتهم به «الدول الديموقراطية»، أي دول الغرب، بأنها كانت المسبب الرئيسي لهزيمة فلسطين. لذا فإن العرب ما عادوا مستعدين لتصديق «الديموقراطية الأثيمة» إذ إنها تتصرف بشكل مناف للكرامة الإنسانية. إن تلك الاستهزاءات بالديموقراطية لم يكن يقصد بها الديموقراطية كنظام للدولة، بل كناحية هامة من بديهيات «الغرب الحر». واستطرد مصطفى السباعي بأن إخافة العرب بشبح الشيوعية ليس ممكناً، إذ إن الشخصية العربية أرفع منه بكثير[٧]. وكان مصطفى السباعي قد أشار في كلمته الانتخابية الطويلة بمناسبة

انتخابات تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٩ إلى أن الشيوعية سواء كفكرة أو كعقيدة أو كمذهب اقتصادي، لن تضر بالعرب شيئاً، إذ إن لديهم الإسلام[٨].

وفي نهاية نيسان/أبريل، صرح مصطفى السباعي أمام البرلمان أنه يفضل التعاون مع الشيطان على الصهاينة. وتساءل، إثر إشارة كان يكثر ترديدها آنذاك، إلى أن تشرشل اتفق أيضاً مع الاتحاد السوفياتي للتصدي لخطر الألمان[٩]، ما إذا كان خطر الألمان بالنسبة لبريطانيا أشد من الخطر الصهيوني بالنسبة للعرب. ثم تعرض إلى مشكلة أن الاتحاد السوفياتي شيوعي، قائلاً:

«فإذا صرحنا بضرورة الاتفاق مع روسيا من أجل حماية مصالحنا، فإننا لا نعني بذلك بأننا سنتحول إلى شيوعيين، بل إننا نسعى للإفادة من أية جبهة تمد لنا يد المساعدة. فإننا نسعى للتحرر من ذل الخنوع لجبهة واحدة ومعسكر واحد. يقال لنا: بأن الدين والأخلاق هما مبرران كافيان لعدم عزل أنفسكم عن المعسكر الديموقراطي البريطاني - الأميركي، إذ إن روسيا تحارب الدين والأخلاق. إلّا أننا نتساءل: هل يوافق دين بريطانيا وأميركا على منح مهد المسيح لأعدائه؟، وهل من الأخلاق مساعدتهم للشعب الإسرائيلي لإحراز النصر على الرغم من أنه استهل حياته السياسية بالجرائم الشنيعة كالقتل والاغتيالات الغادرة ضد الأمة العربية ذات الأخلاق السامية الرفيعة؟ ويقال لنا بأن الخطر الروسي هو خطر على الحضارة عامة وأن التعاون مع روسيا معاد لرفاهية البشر. ولكن ما الذي قدمته لنا حضارة البريطانيين أو الفرنسيين أو الأميركيين؟ ألم تأت لنا بتهجير أولادنا وأطفالنا واستعمار بلادنا والتسلط عليها؟ إذا كانت تلك هي ثمار حضارتهم، فكيف لهم أن يطالبوننا بالتعاون معهم؟ فلتذهب أميركا وبريطانيا وقواتهم وحضارتهم إلى الجحيم وليتركوا لنا دولتنا وعروبتنا. ليذهبوا كلهم للجحيم دون أسف أو ندم.

لعله من المناسب أن أقول بأنني أدعو للتعاون الاقتصادي والعسكري والسياسي مع المعسكر الروسي، إلّا أنني لست شيوعياً أو داعية للشيوعية. وربما لا يوجد أحد في دولتنا كافح الشيوعية أكثر مما فعلته، إلّا أنني كنت دائماً أميز بين معالجة الأمور الداخلية وبين الإفادة من روسيا في مجال السياسة الخارجية»[١٠].

إن تلك الكلمات تظهر مرة أخرى بوضوح كيف أن فلسطين كانت بمثابة العقدة في سلوك الإخوان المسلمين السياسي تجاه الدول العظمى. فإن الخوف من المد الشيوعي، وهو سبب سياسي يشغل دول الغرب نفسها، إلّا أنه لا يقارن وكراهية الإخوان المسلمين للغرب. ولا يمكن اعتبار موقف الإخوان المسلمين آنذاك حياداً، إذ إنه كان يعود لتلك الكراهية وللأمل بالانتقام بمعونة الاتحاد السوفياتي. فلم يكن حياد الإخوان المسلمين إيجابياً بمعنى (حياد) للتخفيف من حدة التوتر في الحرب الباردة بين الطرفين المتعاديين أو للتوسط بينهما. ثم إن التعبير السياسي «حياد» لم يستخدم من قبل الإخوان المسلمين إلّا نادراً، وعندما كان الأمر يتعدى الإطار العربي ويتطرق الحديث إلى فكرة كتلة حيادية عالمية، وكانت قضية فلسطين هي العامل الأساسي أيضاً. وأمام حشد كبير احتفى بمعروف الدواليبي بأنه «بطل» الاتجاه السياسي الجديد(١١)، كان من بين مطالب مصطفى السباعي دعوة الدول الأجنبية، والتي كان يقصد بها دون شك تلك الدول التي لم تكن تنتمي لإحدى الكتلتين العظميين، التزام جانب الحياد وعدم الاعتراف بفلسطين. وكذلك يجب اعتبار جميع الدول التي وافقت على قرار التقسيم في عام ١٩٤٧ بأنها دول معادية. أما أن ذلك ينطبق أيضاً على الاتحاد السوفياتي، فقد أغفل ذكره.

وفي تعليق لاحق لبشير العوف بمناسبة زيارة عزام باشا، السكرتير العام لجامعة الدول العربية للبابا في أوائل عام ١٩٥١، تم التطرق لمشكلة الإلحاد من ناحية وكذلك للعلاقة بين الدول الصغيرة والكبيرة من ناحية أخرى. وقد عبر عزام باشا عن أمله بإيجاد تحالف روحي بين دول العالم الإسلامي والأمم المسيحية لمحاربة المادية الملحدة. فإذا كان يقصد من وراء ذلك الشيوعية السياسية التي هي في صراع مع الدول الديموقراطية، فيبنغي التصدي له: «ليس لنا في ذلك الصراع من شيء، ولسنا مهتمين بفوز أي معسكر على آخر. فإن الأحداث القديمة والحديثة علمتنا بأن الدول الصغيرة لا أهمية لها في السياسة العالمية وأن مصالحها ضائعة بين الدول الكبرى». وبغض النظر عن مدى أهمية الصراع ضد المادية الإلحادية إلّا «أننا حياديون»(١٢).

إلا أنه لم يكد يمضي عام على تلك المقالة حتى اضطر بشير العوف، إزاء تحول في السلوك السياسي للاتحاد السوفياتي، للاعتراف بأن تقييم الاتحاد السوفياتي كدولة قوية

من ناحية وشيوعية من ناحية أخرى ليس ممكناً في مجال السياسة. فمن الأسهل ممارسة الحياد إذا ميّزت بين روسيا كدولة قوية كبرى باستطاعتها مساعدة العالم، ودولة شيوعية لها مبدأ تسعى لنشره. إن العرب كمسلمين بإمكانهم إبداء عواطفهم نحو روسيا بشكل أفضل لولا وجود الخطر الشيوعي الذي ينكر المعتقدات والتاريخ والأخلاق والماضي والمستقبل للعرب. إن موافقة روسيا على الفصل بين القوة والشيوعية، ستسبب للغرب صدمة قوية[١٣]. إذاً فإن تسديد ضربة قوية للغرب من أجل فلسطين كان هو منهج سياسة الحياد للإخوان المسلمين.

ب ـ النتائج في السياسة الداخلية

كان الامتحان الأول لقابلية المنهج السياسي الجديد بتكييف السياسة الخارجية للدول العربية هو تصريح القوى الثلاث، المؤلفة من الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا، والذي سلّم في ٢٥ أيار/مايو ١٩٥٠ لدول الشرق الأوسط بما فيها إسرائيل. وكان محور ذلك هو إمدادات الأسلحة[١٤]. وتمت الموافقة على إمداد دول الشرق الأوسط بالأسلحة إذا تعهدت بعدم استخدامها فيما بينها. وقد أرادت القوى العظمى من ذلك استغلال الرغبة لشراء الأسلحة من أجل المحافظة على الوضع القائم في المنطقة. فكانوا يريدون استتباب الهدوء ليتمكنوا من بناء جدار دفاعي متدرج ضد الاتحاد السوفياتي. «فإن الهدف من إمدادات السلاح للدول العربية لم يكن في الدرجة الأولى تقويتها بل لربطها بالغرب»[١٥].

واستقبل تصريح دول القوى الثلاث في الدول العربية بمشاعر مختلفة[١٦]. فعلى الرغم من أنه كان قد قدم أثناء فترة حكومة العظم[١٧]، إلّا أن موافقة سورية أو رفضها كانت قد أصبحت في يد حكومة ناظم القدسي التي تشكلت في ٤ حزيران/يونيو. وأصدرت دول الجامعة العربية في ١٧ حزيران/يونيو رداً مشتركاً تقبلت فيه تصريح دول القوى الثلاث، وذلك بغض النظر عن بعض التحفظات والتأكيد على المصالح الخاصة. إذ كانت بمثابة المرتكز في إمدادات الأسلحة حتى عام ١٩٥٥، عندما ابتاعت مصر في صيف ذلك العام الأسلحة للمرة الأولى من دول الكتلة الشرقية، أي من تشيكوسلوفاكيا. وكانت سياسة الحياد قد وصلت قبل ذلك بفترة وجيزة إلى مرحلة جديدة، وذلك إثر مؤتمر باندونغ في نيسان/أبريل ١٩٥٥[١٨].

وقد علق بشير العوف على تصريح الدول الثلاث بأنه رداء جديد للامبريالية. فإن دول الغرب لا ترمي سوى المحافظة على مناطق نفوذها القديمة، فعلى فرنسا ضمان «استقلال» سورية ولبنان من خلال تزويدهما بالأسلحة كما على بريطانيا أن تفعل ذلك مع العراق والأردن ومصر أو أميركا مع إسرائيل. فتحت الادعاء بالمحافظة على الاستقرار، الذي كان التصريح قد نوه له، لا تسعى دول الغرب سوى لتقوية نفوذها هي وإسرائيل[١٩].

وتوصلت جهود بعض الدول العربية أثناء الأزمة الكورية في صيف عام ١٩٥٠، من أجل موقف حيادي، إلى حد بلبل دول قوى الغرب. فعندما أراد مجلس الأمن إصدار قرار في ٢٧ حزيران/يونيو يدين فيه كوريا الشمالية بالاعتداء ويعرض مساعدة الأمم المتحدة على كورية الجنوبية، امتنعت مصر عن التصويت. وفي ٧ تموز/يوليو امتنعت مصر والهند ويوغوسلافيا مرة أخرى عن التصويت وذلك عندما صدر القرار الهام بتشكيل قوة من أجل كوريا تحت القيادة العسكرية للولايات المتحدة تحت غطاء الأمم المتحدة، ذلك القرار الذي خوّل الولايات المتحدة بالتدخل في كوريا[٢٠].

أما بقية الدول العربية فقد صوتت مترددة لصالح قرار الأمم المتحدة، إلّا أن ذلك تم، كما لاحظت الصحافة في دول الغرب بقلق، على الرغم من معارضة أوساط كبيرة داخل الشعب، إذ إن ذلك القرار لم يكن يحظى بقدر من الشعبية[٢١]. وظهرت في الغرب مخاوف جادة تخشى من أن يتحول العرب في المسألة الكورية إلى كتلة محايدة تحت قيادة مصر. ويبين التعليق الذي أوردته مجلة «النيويورك تايمز» في ٩ تموز/يوليو، والتي كانت تعبر عن الرأي السائد في الغرب آنذاك، الارتياح لأن ذلك لم يتم، ومشيرة إلى أن الأزمة الكورية ليست صراعاً بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي وإنما هي اعتداء مفضوح ضد دولة حرة، لذا فلا يجب أن يكون هناك حياد أخلاقي.

إلا أن ذلك الرأي بالذات، بأن الأزمة الكورية لا علاقة لها بالصراع بين الدولتين العظميين، لم يكن يلقى القبول من مؤيدي سياسة الحياد. فقد صرح مصطفى السباعي في البرلمان بأنه ليس من مصلحة سورية أو الدول العربية اتخاذ موقف إلى جانب أي من الكتلتين، إذ إن هذه الأزمة بين الدولتين العظميين لن تؤدي للحصول على أية

منفعة من المعسكر الأميركي - البريطاني(٢٢).

وبينما سيطرت على الدول العربية مشاعر الفرح، سواء العلني أو المبطن، «للصعوبات» التي تواجهها أميركا في كوريا(٢٣)، تابعت دول الغرب جهودها من أجل إدخال الدول العربية في النظام الدفاعي الغربي. وبخاصة في أوائل عام ١٩٥١ حين زار كثيرون من المبعوثين الخاصين والخبراء العسكريين من أميركا وبريطانيا دول الشرق الأوسط(٢٤). وقوبلت تلك الزيارات في سورية بالذات بمعارضة الحزب العربي الاشتراكي وحزب البعث والإخوان المسلمين. فقد ألقيت قنبلة على السفارة البريطانية في حلب تم اكتشافها مسبقاً، وخرجت التظاهرات المعادية(٢٥).

وقد راقب الإخوان المسلمون نشاطات دول الغرب من المنظار التالي: إن الاتحاد السوفياتي يسعى لضم المناطق الحدودية التركية ليصل إلى مصادر البترول العراقية والإيرانية. أما إسرائيل فإنها غير كافية للغرب كقاعدة إذا لم تقف الدول العربية إلى جانبها. إن الدول الديموقراطية، وهي الكلمة التي تستخدم بمعنى سلبي مرادف لدول الغرب لتضع التساؤلات أمام قيمها، تطالب دائماً العرب بالتطوع للمساعدة، ومساندة الشعوب الغربية طالبين منهم تناسي ما قد كيل لهم(٢٦).

إن مسالة الحياد التي اتخذت في أوائل عام ١٩٥١ منحى مزعجاً أصبح لها ثقل سياسي لدرجة أنها كادت أن تشكل أحد الأسباب التي أدت لاستقالة حكومة ناظم القدسي، الذي كان قد أدلى بتصريح في نهاية كانون الثاني/يناير أمام الجامعة العربية في القاهرة يتعلق بوحدة العرب(٢٧) ونوه من خلاله إلى ضرورة وحدة العرب في الظروف الصعبة الحالية وتحدث عن ضرورة توحيد المجهود الدفاعي ضد إسرائيل. فإن إسرائيل وتركيا قد انضمتا إلى إحدى الكتل من أجل الحصول على السلاح. فعلى العرب أن يسعوا أيضاً للحصول على الأسلحة، فإذا تمسكوا بمواقفهم السياسية فإن شراء الأسلحة من الغرب لن يكون له أية علاقة بالانحياز أو الحياد(٢٨). فكان ناظم القدسي يسعى، من خلال عدم التعرض لمسألة الحياد الحساسة، إلى إقرار شراء الأسلحة من الغرب.

وتلقى الإخوان المسلمون تصريح ناظم القدسي بخصوص الوحدة العربية وضرورة شراء

الأسلحة بارتياح عام. إلّا أنهم أكدوا على ضرورة التمسك الكلي بالحياد بالنسبة للعرب، وذلك أمام خطر حرب عالمية ثالثة، كانت تبدو محتملة آنذاك[٢٩].

وبما أن ناظم القدسي، الذي يعتبر ذا ميول غربية، قد ألقى بتصريحه في فترة تأججت فيها المشاعر الوطنية في مسألة الحياد، وذلك بسبب النشاط المكثف للبعثات الدبلوماسية لدول الغرب، لذا فقد جرت مناقشة برلمانية حادة حول التصريح. فإن منير العجلاني وحسن الحكيم، وهما من أبرز المنافحين عن السياسة الهاشمية، أيدا محاولات التقارب مع الكتلة الغربية[٣٠]. وصرح أكرم الحوراني بأنه مع ناظم القدسي يؤيد أيضاً الوحدة العربية، ولكنه لا يريد عروبة بريطانية أو أميركية، وبأنه يريد اشتراكية عربية وليست شيوعية. وتعرض محمد المبارك إلى أن الدول العظمى تعرقل منذ الحرب العالمية الأولى تحقيق المصالح العربية. فإن عدم التعاون واجب نحو كافة الدول التي ليست مستعدة لدفع الثمن الذي هو ضمان مصالح العرب. لذا فإن المساعي نحو الوحدة العربية كما صرح بها ناظم القدسي، تلقى دعماً كاملاً، إلّا أنه من الضروري المحافظة على الحياد.

وبعد المناقشة البرلمانية بأربعة أيام، أي في ٩ أيار/مايو ١٩٥١، استقالت حكومة ناظم القدسي. إلّا أن مناقشة مسألة الحياد وميول ناظم القدسي للمعسكر الغربي لم تكن سوى جانب من الأسباب التي أدت للاستقالة. فإن مسألة تأميم الشركات الأجنبية كانت قد اتخذت آنذاك ثقلاً خاصاً، وهي خطوة اعتبرت من قبل المراقبين الأجانب بأنها موجهة ضد الغرب وعزيت بالتالي بشكل غير مباشر للجهود المتعلقة بالحياد.

واكتسبت مسألة الحياد أهمية خاصة في خريف عام ١٩٥١، وقد تكون العامل الأساسي الذي أدى إلى سقوط حكومة حسن الحكيم[٣١]. فإن أزمة السويس من ناحية، واقتراحات دول الغرب العظمى من أجل تشكيل تحالف «قوات الشرق الأوسط» في تشرين الأول/أكتوبر حولت مسألة سياسة الحياد تدريجياً إلى محور للسياسة السورية الداخلية. ففي ١١ تموز/يوليو احتجت إسرائيل في مجلس الأمن ضد مصر بأنها تعوق حرية الملاحة في قناة السويس لأنها توقف السفن للتفتيش متذرعة بأن حمولتها متجهة إلى إسرائيل. وفي ١ أيلول/سبتمبر ناقش مجلس الأمن مذكرة موجهة ضد مصر[٣٢]. وفي اليوم نفسه، حدثت مناقشة في البرلمان السوري تحدث فيها

مصطفى السباعي بثقة زائدة مبدياً قناعته بأن الاتحاد السوفياتي سيقف في مجلس الأمن ضد القرار، وبأن روسيا ستقف إلى جانب الحق لتوقظ أخيراً الرؤساء العرب في توجههم نحو الغرب الذي تحيز بوضوح إلى الجانب الإسرائيلي[٣٣]. وتحدث أكرم الحوراني على المنوال ذاته وطالب، بالإضافة إلى ذلك، الدول العربية بتأميم شركات البترول والبنوك. ووقف مصطفى السباعي مرة أخرى عند نهاية المناقشة ليعلن للبرلمانيين الخبر الذي وصل آنفاً وهو أن مجلس الأمن وافق على القرار وأن الاتحاد السوفياتي والصين والهند قد امتنعوا عن التصويت إلّا أنهم لم يصوتوا ضد القرار.

لم يكن من السهل على الإخوان المسلمين إخفاء خيبة أملهم من موقف الاتحاد السوفياتي. فكان من الضروري أن تأخذ المناقشة منحى لا يفسح المجال لسرور المعارضين لسياسة الحياد. وجاءت المقالة الافتتاحية لبشير العوف في ٤ أيلول/سبتمبر تحمل العنوان التالي: «نشكرك يا روسيا، متى يستيقظ الزعماء العرب؟»، ثم يستطرد «إننا نتوجه إليك بالشكر يا روسيا، ليس لموقفك ضد الدول العربية ولتخليك عن جانب الحق والعدالة ولأنك تخاذلت عن الحق الواضح لمصر، بل لتلقينك درساً للدول العربية». إن الاتحاد السوفياتي أوجد سبلاً جديدة في التخاطب السياسي. فليس من المتوقع منه أن يقف إلى صف العرب إذا كان الزعماء العرب يتمسكون بالمعسكر الأميركي ـ البريطاني. إن للاتحاد السوفياتي مصالحه أيضاً. فعلى الزعماء العرب أن يتوصلوا أخيراً إلى سياسة تتناسب مع مصالح شعوبهم. فقد حوّلت خيبة الأمل من تصرف الاتحاد السوفياتي إلى هجوم ضد السياسيين العرب.

وفي ٨ تشرين الأول/أكتوبر أعلن رئيس الوزراء المصري، النحاس باشا، عن صدور مسودة دستورية تتعلق بإلغاء اتفاقية عام ١٩٣٦ مع بريطانيا من جانب واحد إضافة إلى المعاهدة السودانية لعام ١٨٩٩. وبالمقابل، تقدم سفراء بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا وتركيا[٣٤] في القاهرة باقتراحات لإقامة حلف «قوات الشرق الأوسط» تشارك فيها مصر كعضو متساوي الحقوق[٣٥]. وفي ١٥ تشرين الأول/أكتوبر أعلنت مصر رفضها للقرار، وقرر البرلمان المصري في اليوم ذاته إلغاء الاتفاقات مع بريطانيا[٣٦].

وقد أحدث ذلك في سورية موجة جديدة من التعاطف مع مصر ممزوجاً بالأفكار

الحيادية. وقرر البرلمان المساندة الكلية لمصر. وفي ٢١ تشرين الأول/أكتوبر تحدثت «المنار» عن تظاهرة كبيرة لرابطة العلماء والإخوان المسلمين انطلقت من المسجد الأموي إثر صلاة الجمعة. وخرجت في اليوم ذاته تظاهرة مماثلة في حلب أيضاً، بل حتى في مدن المحافظات الصغيرة مثل إدلب حيث تظاهر الناس من أجل مصر[٣٧].

إن مسألة الحياد هذه التي أعيدت إثارتها من جديد، أدت إلى إسقاط حكومة حسن الحكيم في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥١، والذي كان من المؤيدين لسياسة صريحة موالية للغرب. وكان محمد المبارك من أعضاء تلك الحكومة، التي انضم لها لاحقاً كوزير للاقتصاد. وفي ٢٢ من الشهر نفسه، تم التعرض في البرلمان لقضية مصر حيث طلب من فيضي الأتاسي، وزير الخارجية، إعلان تصريح نيابة عن الحكومة في هذا الشأن. إلّا أنه على النقيض من الاتفاق مع حسن الحكيم بمعالجة قضية مصر باختصار فقط، هاجم فيضي الأتاسي في اليوم التالي بشدة، ومع دهشة رئيس وزرائه، مخططات الدفاع الغربية[٣٨]. وقد اعتبر حسن الحكيم تلك المناورة بأنها إشارة من حزب الشعب لإنهاء التعاون فيما بينهما وقدم إثرها استقالته في اليوم التالي، غير أنه مارس أعمال الوزارة لأسبوع آخر[٣٩].

وصرح حسن الحكيم أمام الصحافة بأنه لا يريد أن يتبع سياسة تسير حسب ضغوط الشارع، وأنه ليس بحاجة إلى شعبية رخيصة. إن سياسة الشارع قد أدت بسورية إلى فقدان استقلالها أيام الملك فيصل، وتبع ذلك سنجق الإسكندرون وأخيراً أدى إلى تقبل الهزيمة في فلسطين. وقد سبّب ذلك التصريح موجة عارمة من الهياج. فقد علق محمد المبارك بأن تصريح الحكيم لا يعبر سوى عن رأي شخصي، ولا يمثل بأي حال رأي الوزارة. وأجاب مصطفى السباعي بغضب، بأنه ليس الشارع، بل الزعماء والسياسيون أمثال حسن الحكيم هم الذين قادوا الدولة إلى كوارث الانتداب وفقدان الإسكندرون وهزيمة فلسطين[٤٠].

وقد قوبل عرض الدول الأربع لمصر بالرفض من جميع الأحزاب السورية. واستفاد مصطفى السباعي من تلك المناسبة لدعوة ممثلين عن جميع الأحزاب، المتناحرة عادة فيما بينها، إلى المائدة في منزله من أجل التشاور في قضية مصر. وحضر رشدي

الكيخيا من حزب الشعب وصبري العسلي من الحزب الوطني وأكرم الحوراني رئيس الحزب العربي الاشتراكي وجلال السيد من حزب البعث وعصام المحايري من الحزب القومي السوري[٤١]. إلّا أنه يشك بأن ذلك اللقاء قد أفاد بأكثر من التظاهر بالتكاتف في مسألة مصر ونصر سياسي لمصطفى السباعي.

وعلى الرغم من جميع تلك التظاهرات من أجل سياسة الحياد، إلّا أنه بقي هناك عامل من عدم الأمان، إلّا وهو تصرف الاتحاد السوفياتي. وهنا كان لا بد لبشير العوف[٤٢] من الإقرار بوجود مشكلة، ألا وهي أن الاتحاد السوفياتي دولة شيوعية، على الرغم من محاولة الإخوان المسلمين تجاهل ذلك أثناء مناقشاتهم.

لقد أدت استقالة حسن الحكيم إلى أزمة حكومية طويلة الأمد. وكلّف معروف الدواليبي في ٢٨ تشرين الثاني (نوفمبر) بتشكيل حكومة جديدة. وتوصل إلى تشكيل وزارة جديدة في اليوم نفسه، أغلبها من حزب الشعب وتولّى هو وزارة الدفاع وكان ذلك منافياً للأعراف التي توطدت مع الزمن بأن يكون وزير الدفاع من الأوساط العسكرية. لذا فإن الاقتراح الوزاري لمعروف الدواليبي لم يكن مقبولاً من أديب الشيشكلي، إلّا أنه أصر رغم ذلك على تلك التشكيلة الوزارية. عندئذ قرر الشيشكلي القيام بانقلابه الثاني. وفي مساء ٢٩ تشرين الثاني (نوفمبر) ألقي القبض على معروف الدواليبي وأعضاء وزارته المقترحة وعلى ناظم القدسي وبعض السياسيين المناصرين للتيار الهاشمي. وبعد أن أجبر الدواليبي على الاستقالة تم حل البرلمان، وكان ذلك هو السبيل الوحيد للشيشكلي لإخماد نفوذ حزب الشعب نهائياً.

إن سقوط حكومة الدواليبي وحل البرلمان ارتبطا أيضاً بمسألة سياسة الحياد. ويعتقد خالد العظم بأن الدول الغربية اعترفت فيما بعد بحكومة الدكتاتور أديب الشيشكلي، لأنها كانت تعتقد بأنه الوحيد الذي كان قادراً على إيقاف التيار القوي لسياسة الحياد في سورية[٤٣]. وعلى هذا النحو يحق الاعتقاد بوجود علاقة بين الانقلاب ومسألة الحياد.

إلا أن وجهة نظر الجريدة السويسرية «النويه تسوريخر تسايتونغ» و«الكريستيان مونيتور»[٤٤] في ٣٠ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٥١ بأن الانقلاب الجديد يعود لمسألة

الحياد، وتقرير «الديلي ووركر»[٤٥] في اليوم ذاته يشير إلى أن باريس كانت ترى بأن الغرب قد يرى وجوب اللجوء إلى سياسة التعاون العسكري، كل تلك الآراء في ذلك الاتجاه عن العلاقة بين الانقلاب وسياسة الحياد، تبدو غير محتملة ولا يمكن تأييدها من الوثائق الموجودة لدينا. وحتى إذا غضضنا النظر عن مسألة الحياد، فإن التوتر الذي كان قائماً بين الجيش والسياسيين المدنيين كان كفيلاً بقيام انقلاب جديد.

هوامش الفصل الخامس

(١) انظر عظم، ٢/٢٣٤؛ **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٤/١٠ و COC, 1950 47
(٢) لردة الفعل انظر: صايغ ١٥٢؛ SEALE, 101, COC 1950 47
(٣) انظر: STEPPAT, SICHERHEITSBESTREBUNGEN 7988
(٤) أنظر: COC, 1950 62
(٥) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٤/١٠.
(٦) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٤/١٠.
(٧) جريدة **المساء**، ١٩٥٠/٤/١٥.
(٨) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١/١٤.
(٩) COC, 1950, 49
(١٠) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٥/١.
(١١) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٥/١٤ انظر أيضاً: COC, 1950 48
(١٢) **المنار الجديد**، ١٩٥١/١/٨.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥١/١١/١.
(١٤) النص في HUREWITZ II 308, COC 1950 49
(١٥) STEPPAT, SICHERHEITSBESTREBUNGEN, 7988.
(١٦) COC, 1959, 50
(١٧) انظر: عند خالد العظم: ٢/٢٤٢؛ انظر أيضاً: COC, 1950, 50
(١٨) انظر: SEALE 101, TOMEH 131
(١٩) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٥/٢٩.
(٢٠) COC, 1950, 156.
(٢١) NEW YORK TIMES, 16.8.50.
(٢٢) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٨/١١.
(٢٣) NEW YORK TIMES, 16.7.50; SEALE 102.
(٢٤) SEALE, 103.
(٢٥) المصدر نفسه، ص SEALE؛ **المنار الجديد**، ١٩٥١/٢/٧.
(٢٦) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٢/٨.
(٢٧) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٢/٥؛ SEALE, 105; COC, 1951 63
(٢٨) كرر رأيه في مؤتمر صحفي بعد عودته من القاهرة، انظر: **المنار الجديد**، ١٩٥١/٢/٧.
(٢٩) **المنار الجديد**، ٦ و١٩٥١/٢/٧.
(٣٠) انظر: **المنار الجديد**، ١٩٥١/٣/٨ و SEALE 106
(٣١) تم التعرض فيما بعد مرة أخرى للعلاقة بين الإخوان المسلمين والأمم المتحدة، وذلك إثر المناوشات العسكرية حول بحيرة الحولة التي تقع بين إسرائيل وسورية في أواخر آذار(مارس) وأوائل نيسان/أبريل، TORREY 192) SEALE 106). وبين مصطفى السباعي في إحدى المقالات (**المنار الجديد**، ٢٤ / ٤ / ١٩٥١) وأمام البرلمان

(المنار الجديد، ١٠ / ٥ / ١٩٥١) بأن الأمم المتحدة تخضع لسيطرة الدول العظمى، لذا فعلى العرب أن لا يأملوا بالكثير. فكان ذلك بمثابة تكرار للادعاءات السابقة منذ فترة قرار التقسيم بأن الأمم المتحدة قد ماتت.

(٣٢) COC, 1951 163 مع نص المذكرة

(٣٣) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٩/٢.

(٣٤) وضعت تركيا إثر أندلاع الحرب الكورية كتيبة تحت تصرف الأمم المتحدة. وفي ١٩ أيلول/سبتمبر ١٩٥١ أقر قبول تركيا كعضو كامل الحقوق في حلف شمال الأطلسي، وسرى مفعول القرار بتاريخ ١٥ شباط (فبراير) ١٩٥٢.

(٣٥) SICHERHEITSBESTREBUNGEN, 7990 STEPPAT.

(٣٦) COC, 1951, 175, 179.

(٣٧) انظر: **المنار الجديد**، ١٠ و١٩٥١/١٠/٢٥.

(٣٨) النص انظر: حكيم، ٢، ٨٠.

(٣٩) انظر: حكيم، ٢/ ٦٤؛ SEALE, 112

(٤٠) **المنار الجديد**، ١٩٥١/١١/٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٨ و١٩٥١/١٠/٢٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥١/١/١.

(٤٣) انظر: عظم، ٢٣٩/٢.

(٤٤) NEUE ZURICHER ZEITUNG و SCIENCE MONITOR CHRISTIAN

(٤٥) DAILY WORKER.



٦

حل البرلمان ومنع الإخوان المسلمين

إن أسباب الانقلاب الثاني لأديب الشيشكلي في ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥١، الذي استهل به حكمه الديكتاتوري الذي استمر لعامين، ترجع للنزاع بين السياسيين من الطبقة شبه الإقطاعية وطبقة الأثرياء من وجهاء الدولة من ناحية، وطبقة صغار الكسبة الناهضة من ناحية أخرى. فإن الجيش الذي كان إلى جانب الإخوان المسلمين وحزب البعث، والمنتمي للطبقة الصاعدة من صغار الكسبة، تحول مع الزمن ليكون أهم عامل لإخماد نفوذ الطبقة العليا من العهود السابقة. وتجلت ذروة ذلك التنافس في الفترة ١٩٥٠/١٩٥١ في الصراع بين السياسيين في البرلمان، وفي مقدمتهم حزب الشعب، والجيش بالتعاون مع سياسيين أمثال أكرم الحوراني الذين كانوا يساندونهم. أما الإخوان المسلمون فقد انحازوا تدريجياً إلى حزب الشعب.

أ ـ الحكومة الضعيفة لحزب الشعب

بعد استقالة حكومة خالد العظم في نهاية أيار/مايو ١٩٥٠ شكل ناظم القدسي، وهو إلى جانب رشدي الكيخيا أهم شخصيات حزب الشعب، في ٤ حزيران (يونيو) حكومة، على الرغم من أن غالبيتها من حزبه، إلّا أن منصب وزير الدفاع سلم

للجيش، للضابط فوزي سلو[١]. وكانت تلك الحكومة بمثابة حكومة انتقالية لمتابعة العمل بالوظائف الحكومية حتى سريان مفعول الدستور الجديد. وإثر الموافقة عليه في ٥ أيلول/سبتمبر من قبل اللجنة الدستورية وإعلان نفسها بأنها البرلمان السوري الجديد بالرغم من معارضة أكرم الحوراني[٢]، شكل ناظم القدسي حكومة جديدة ماثلت الحكومة السابقة تماماً، واستمرت في الحكم لمدة ستة أشهر و١٩ يوماً، وهي ثاني أطول فترة لحكومة في سورية منذ انتخابات ١٩٤٧حتى انقلاب الشيشكلي الثاني. إلّا أن تلك الفترة الطويلة نسبياً لحكومة القدسي لا تعني بأن الدولة توصلت لاستقرار يؤدي في النهاية إلى إجراء إصلاحات ضرورية، تتم من خلال العمل الهادف، بل إن الحكومة بدت وكأنها لا تتعدى أن تكون سوى إدارة لتسوية الخلافات من شتى الجوانب.

وقد طلبت حكومة القدسي من الإخوان المسلمين في فترتيها المشاركة في تشكيل الحكومة[٣]، إلّا أنهم رفضوا ذلك. وبتسلم جورج شلهوب وزارة الأشغال العامة، يكون قد دخل الوزارة شخص كان قريباً منهم أثناء انتخابات عام ١٩٤٩. ويتبين من مطالبتهم بالمشاركة بتشكيل الحكومة مرة أخرى، وهو ما تكرر مراراً حتى حل البرلمان، أن مشاركتهم في حكومة خالد العظم في ربيع عام ١٩٥٠ لم تكن بمثابة فرصة سعيدة لمرة واحدة بالنسبة لهم. إذ إن قيادة الإخوان المسلمين كانت قد تقبلت من قبل سياسيي الطبقة العليا القديمة، والتي ينتمي لها حزب الشعب والحزب الوطني سواء بسواء، على أنها من الفئة التي يمكن أن تشارك في تشكيل الحكومة. إن ذلك لا يدل على وجود علاقة جديدة بين الإخوان المسلمين وطبقة الملاكين والوجهاء من الطبقة العليا، إذ إن رفضهم للحكومات في عهد القوتلي لم يكن يرجع الى الفوارق الطبقية، وذلك على الرغم من جميع الاصطلاحات المشتقة من (صراع الطبقات) التي استعملت أثناء ذلك.

وقد وصف مصطفى السباعي في إحدى المرات موقفه من حزب الشعب بأنه «المعارض الصادق»[٤]. وأثناء جلسة الثقة لتعيين الحكومة الثانية لناظم القدسي في أوائل أيلول/ سبتمبر، صرح الإخوان المسلمون بأنهم سيساندون الحكومة الجديدة، إلّا أنهم لمحوا إلى أن ناظم القدسي أهمل التعرض للمسألة الفلسطينية في بيان الثقة[٥]. لقد تطورت

طريقة العمل السياسي للإخوان المسلمين، فعوضاً عن العبارات الدينية المتشددة تحول أنئذٍ في الدرجة الأولى، إلى مناورات للمحافظة على النفوذ الذي تم التوصل إليه. فإن «المعارضة الصادقة» لحكومة حزب الشعب لم تعد تستند الآن إلى العلاقات الشخصية فقط، إذ إن محمد المبارك كان لفترة من الزمن من أعضاء حزب الشعب، بل باتت تستند إلى الصراع المشترك ضد الحزب الوطني وتدخل الجيش في أمور السياسة. إن الرفض المتشدد لحكومة القدسي كان يعني تخلي الإخوان المسلمين عن مراكزهم إلى جوار السياسيين المرموقين في سورية: فإن علاقتهم مع الحزب الوطني كانت قد انقطعت نهائياً، ولم تكن لديهم أية اتصالات مع الجيش وحالت مسألة الدين بينهم وبين الأحزاب الاشتراكية الأخرى، أما كتلة الأحرار فكانت غير متبلورة إلى الحد الكافي وغير متحدة إلى الحد الذي يكون فيه شريك سياسي.

وليس من المستبعد أن تلك الوجهة السياسية الجديدة كانت وراء الشائعات عن حدوث تغيرات في قيادة الإخوان المسلمين. فقد نفت جريدة «المنار» في ١٣ تموز/يوليو ١٩٥٠ ما أوردته إحدى الجرائد أن مصطفى السباعي ومحمد المبارك سينفصلان عن الإخوان المسلمين. وفي ٣٠ أيلول/سبتمبر أوردت جريدة «المنار» خبراً مشابهاً حين أعلنت بأن مصطفى السباعي قد أعيد انتخابه مراقباً عاماً في المؤتمر الدوري العاشر للإخوان المسلمين في سورية.

إن صراع الإخوان المسلمين السياسي في صيف عام ١٩٥٠ كان موجهاً ضد الحزب الوطني الذي كان يعمل من أجل إعادة شكري القوتلي وللحيلولة دون تحويل الهيئة التشريعية إلى برلمان سوري جديد، إذ إنه لم يكن ممثلاً به. وكان على «الإخوان» الموافقة على ذلك التحول إذ إن إجراء إنتخابات جديدة يشارك بها الحزب الوطني الذي كان يحظى بنفوذ جيد في مدينة دمشق كان لا بد أن يلحق خسارة بالجبهة الإسلامية الاشتراكية. وانتقد الإخوان المسلمون موقف خصومهم الذين ادّعوا بأن عودة شكري القوتلي من منفاه ستعيد الاستقرار للبلاد. فقد أورد بشير العوف أن الاستقرار في عهد القوتلي كان استقراراً للركود الموجه ضد التقدم(٦). وفي حملة إعلامية كبيرة موجهة ضد الحزب الوطني، تمّ اتهامه بأن بعض أعضائه تعاون مع حسني الزعيم(٧).

وإثر اكتشاف مؤامرة ضد الجيش ومحاولة اغتيال أديب الشيشكلي في خريف عام

١٩٥٠[٨]، مما زاد في حدة التوتر بين السياسيين والجيش، حصل في شتاء ذلك العام تغير لصالح حزب الشعب في خريطة الأحزاب في سورية. فاعتباراً من خريف ذلك العام شاعت التكهنات عن تحالف بين الأحزاب الاشتراكية، بما فيها الجبهة الإسلامية الاشتراكية[٩]. وتشكلت في أوائل كانون الأول (ديسمبر) كتلة شملت الحزب العربي الاشتراكي والمستقلين وكتلة الجمهوريين الأحرار[١٠]. وتبدى من خلال ذلك انقسام في حزب الشعب، إذ إن عبد الوهاب حومد، والذي هو من قياديي الحزب، صرح أمام الصحافيين بأنه يوجد في حزب الشعب سياسيون يتعاطفون مع مبادئ الاشتراكية وفئة أخرى يمينية. وتم أيضاً التطرق إلى الجبهة الإسلامية الاشتراكية أثناء تشكيل تلك الكتلة[١١]، إلّا أن محمد المبارك شدد على استقلاليتها[١٢]. أما من الناحية السياسية فكان هناك تنسيق في ما يتعلق بالمسائل الاجتماعية بين الكتلة والحكومة.

ومع تشكيل الكتلة تزايدت الانتقادات ضد حكومة ناظم القدسي. وأوضح مصطفى السباعي في البرلمان بأن الحكومة تسعى من أجل إجراء إصلاحات، إلّا أنها تعمل ببطء وليس لديها برنامج يتعلق في المجال الاقتصادي[١٣]. وتعرضت الجبهة الإسلامية الاشتراكية في عدة جلسات برلمانية للحديث عن عدة مسائل اقتصادية واجتماعية: إمدادات المياه غير الكافية لمنطقة حوران، التقصير في توفير الحماية الكافية للصناعة المحلية للأحذية وارتفاع ثمن الخبز وسوء الإدارة في توزيع الدقيق، وكذلك إمداد مدينة دمشق بالمياه من عين الفيجة وأخيراً مسألة شركة الكهرباء في دمشق المتوقفة منذ زمن طويل[١٤]. فماذا تنوي الحكومة أن تتصرف في هذه الأمور، خصوصاً أن المهلة التي منحت للشركة في حكومة العظم قد انتهت منذ فترة طويلة.

وقد استحوذت قضية الشركات الأجنبية على أهمية كبيرة. ففي ٢٩ كانون الثاني (يناير) ١٩٥١ أصدر البرلمان قانوناً يتعلق بتأميم الشركات الأجنبية للكهرباء والماء والترامواي. وصوّت عارف الطرقجي، الذي كان ينتمي أثناء انتخابات عام ١٩٤٩ للجبهة الإسلامية الاشتراكية، ضد القرار. وبما أنه أيضاً لم يوقع على تساؤلات الجبهة للحكومة فيمكن التخمين بأنه لم يعد ينتمي لها[١٥]. وفي ٦ آذار (مارس) أصدرت الحكومة قرارين عن تأميم شركات الكهرباء في دمشق وحلب. وبعد ذلك بثلاثة أيام، أي في ٩ آذار (مارس)، استقالت حكومة القدسي.

وشاع بشكل عام، وكذلك لدى الإخوان المسلمين، بأن مسألة الحياد التي استحوذت على أهمية كبيرة مرة أخرى، وكذلك التأميم، كانا من المسببات التي أدت لاستقالة الحكومة[١٦]. وعلى الرغم من أن الإخوان المسلمين كانوا قد طالبوا منذ عام ١٩٤٧ باتخاذ إجراءات ضد الشركات الأجنبية وأن محمد المبارك في أوائل عام ١٩٥١، وأثناء عمله كوزير للأشغال العامة، كان مسؤولاً عن الإنذار الموجه من حكومة العظم، إلّا أن موقفهم من تلك المسألة اتسم باللامبالاة المقرونة بحسابات حزبية سياسية، أما التصرف فترك للآخرين. وفي المناقشة البرلمانية في ١٦ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٥٠، طالب جلال السيد، من حزب البعث، وكذلك وأكرم الحوراني، بتأميم شركات الريجي (التبغ) والشركات الأجنبية للكهرباء والماء والبنوك. ومن الناحية الفعلية فقد كانت تلك المطالب متوازية مع خط الجبهة الاشتراكية الإسلامية مما جعلها تصمت عنها، وهكذا فقد سوندت من أحد أعضاء الجبهة الذي هو صبحي العمري. وإضافة إلى ذلك فقد طالب محمد المبارك فيما بعد بإيقاف ضخ البترول عبر سورية من قبل شركة البترول العراقية (IPC). إلّا أنه يبدو أن الإخوان المسلمين لم يشاركوا في المظاهرات الطلابية في حلب ضد شركة التبغ (الريجي) أو بالتظاهرات المؤازرة لها لاحقاً في دمشق وحمص[١٧].

وعلى الرغم من أن موجة التأميم كانت متوافقة مع خط الإخوان المسلمين، إلّا أن السبل لأي تقارب بينهم وبين حزب البعث وأكرم الحوراني كانت مسدودة ليس فقط بسبب الخلاف من أجل دين الدولة، إذ إن «المعارضة الصادقة» لحزب الشعب كانت أكثر أهمية بالنسبة لهم.

وأثناء التعرض لأسباب استقالة حكومة القدسي، استند الإخوان المسلمون إلى وجهة النظر واللغة التي استعملها حزب الشعب. فلم يقتصر الأمر على ذكر مسألة عدم الانحياز والتأميم، بل إن الأزمة الحكومية التي تبعت الاستقالة اعتبرت من قبل الإخوان المسلمين بأن منشأها أزمة دستورية. فكان ذلك يعني أن الجيش قد تدخل مرة أخرى[١٨]. ويؤكد تدخل الجيش أن استقالة القدسي جاءت مباشرة إثر محادثة بين ناظم القدسي والشيشكلي[١٩]. وبعد تمكن خالد العظم من تشكيل حكومة أصدرت قيادة الجيش بياناً نفت فيه ما أشيع عن تدخلها. وجاء في الدرجة الأولى نفي معارضة

الجيش لإجراءات التأميم، وفي المقام الثاني الاعتماد على الغرب في مسألة التسلح[٢٠]. وأوردت «المنار» البيان دون أي تعليق كأنها تقول: المدافع عن نفسه كالمدعي على نفسه[٢١].

ولم تمر الأزمة الحكومية دون بلبلة. فقبل كل شيء حاول خالد العظم تشكيل حكومة، تبع ذلك محاولة جديدة من ناظم القدسي إلى أن تمكن أخيراً خالد العظم في ٢٧ آذار/مارس من تسمية حكومة جديدة[٢٢]. أما الإخوان المسلمون فقد رفضوا الضغوط الشديدة من قبل حكومة العظم والقدسي للمشاركة في أي من الحكومتين، وذلك حسب تقرير جريدة «المنار» على الأقل. فقد كان شرطهم تشكيل حكومة ائتلافية مع أهم فئات البرلمان[٢٣]. إلّا أنها لم تبين في تلك التقارير الصحافية الجهات أو الأحزاب التي كانت معنية في ذلك. ومن المحتمل جداً أن الغرض من وراء ذلك كان تشكيل حكومة قوية تستند إلى أهم الكتل البرلمانية لتتمكن من الوقوف أمام التدخل العسكري. وفي ٧ نيسان/أبريل حصلت حكومة خالد العظم الجديدة على ثقة البرلمان وذلك بـ ٥١ صوتاً مقابل ٤٣ مستنكفاً عن التصويت، وامتنع الإخوان المسلمون أيضاً عن التصويت[٢٤]. أما فوز الحكومة بثقة البرلمان، فيعود بالتأكيد إلى الوضع المتأزم آنذاك على الحدود مع إسرائيل: فقد حصلت اشتباكات عسكرية بين سورية وإسرائيل حول بحيرة الحولة، وذلك في الفترة التي لم يكن فيها حكومة في سورية[٢٥].

ب ـ الاضطرابات الاجتماعية

وتضمن البيان الحكومي لخالد العظم إشارات إلى مسائل اجتماعية ملحّة أكثر من أي حكومة سابقة، وتعرضت لمعالجتها بالتفصيل. فقد وعدت بتنفيذ مطالب العمال وإدخال نظام الضمان الاجتماعي والعمل على رفع المستوى المعيشي للعمال والفلاحين. كما أن الحكومة لم تتنكر للأوضاع المتأزمة لموظفي الدولة والحكومة. يضاف إلى ذلك التحدث عن إيجاد برنامج اقتصادي يؤدي إلى الازدهار في مجالات الزراعة والصناعة والتجارة، وكذلك الوعد بأن تسعى الدولة لتنظيم وتوزيع أراضي الدولة المتروكة والتي كانت مخصصة للاستخدام العام. إن هذه الوعود من قبل الحكومة جاءت متطابقة إلى حد بعيد مع المطالب الاجتماعية للإخوان المسلمين، وتبين بأن الشعور كان سائداً في سورية بأنه من الضروري إجراء إصلاحات في المجال الاجتماعي. إلّا أنه على الرغم من

ذلك، سواء أكانت حكومة خالد العظم أو الحكومة التي تلتها برئاسة حسن الحكيم، لم تتمكنا من إحراز تقدم في هذا المجال. فقد كان البرلمانيون منهمكين في إحاكة الدسائس عن الالتفات لمعالجة مشاكل الدولة الضرورية. وعوضاً عن ذلك فقد حدثت في النصف الأول من صيف عام ١٩٥١ اضطرابات اجتماعية شديدة، زادت في حدة الأزمة السياسية المستأصلة. وتعود أسباب تلك الاضطرابات إلى الارتفاع العالمي لأسعار المواد الأولية مما أضر بشدة بصناعة النسيج في سورية، يضاف إلى ذلك مردود الزراعة الضعيف لموسم ذلك العام.

ويبدو أن خالد العظم كان يشير في الأغلب إلى المطالب التي أعلنت إثر مؤتمر نقابة العمال من ٧ إلى ٩ آذار/مارس حين وعد في بيانه الحكومي بتحقيق مطالب العمال[٢٦]. فكان عمال النسيج هم الذين تأثروا بشكل خاص في أيار/مايو وحزيران/يونيو لعام ١٩٥١ بنتائج الأزمة الكورية والمحصول الزراعي السيئ لذلك العام. فقد حدثت إضرابات وتسريحات من العمل. ويبدو أن نسبة المسرحين من العمل من عمال النسيج كانت مرتفعة جداً. وأوردت «المنار»، في أحد أعدادها لائحة عن المسرحين في شتى المصانع والورش، شملت ٥١٣٥ عاملاً، وكان القسم الأكبر من العمال اليدويين ويبلغ تعدادهم ٢٠٠٠ مسرح من العمل[٢٧].

وفي شهر أيار/مايو حصلت إضرابات عن العمل ولا سيما في حلب ودمشق وحمص[٢٨]. وتتبين المشاكل الاجتماعية من خلال مطالب العمال التي شملت إدخال الضمان الاجتماعي وإلغاء قانون الإيجار الأخير وحماية الصناعات الوطنية وتحديد أوقات العمل بثماني ساعات. وساعد في تفاقم الأزمة سوء المردود الزراعي لذلك العام، كما يتبين بوضوح من مطالب اتحاد نقابات العمال في حمص: تأمين توزيع الدقيق على سكان المدينة بأسرع وقت ممكن وتخفيض ثمنه وتوزيعه حسب اللوائح وبموجب بطاقات استحقاق، وذلك من أجل تفادي الرشاوى وتخزينه من قبل الأغنياء[٢٩]. ومن المؤكد أن الرشاوى وسوء الإدارة قد ساعدا في تفاقم معاناة العمال.

ووقف الإخوان المسلمون إلى جانب العمال. وفي رسالة موجهة إلى الحكومة، ساندت الجبهة الإسلامية الاشتراكية المطالب المذكورة لاتحاد نقابات العمال في حمص[٣٠].

وتساءلت الرسالة عن الإجراءات التي تنوي الحكومة اتخاذها لتنفيذ تلك المطالب المحقة، إذ إن الدستور يضمن تحسين المستوى المعيشي. فقد تذمرت نقابة عمال الحياكة اليدوية والآلية من البطالة وقلة الأجور، وطالبت بوقف استيراد البضائع التي تصنع أيضاً خارج سورية. وكان على الحكومة أن تسعى لإيجاد أسواق جديدة لتصريف المنتجات السورية وتشجيع المواطنين على شراء المنتجات المحلية. علماً أن دائرة الأشغال في حمص بنفسها قد سرحت عدداً كبير من العمال دون أن تأخذ أوضاعهم العائلية بعين الاعتبار ودون دفع التعويضات المقررة قانونياً. فكيف تفكر الحكومة حين تضاعف من خلال تلك الاجراءات تعداد العاطلين عن العمل في تلك الظروف بالذات؟.

وحقاً، فإنه لم يكن من الواضح أن الحكومة تستطيع فعل أي شيء لتخفيف الأوضاع الاجتماعية المتردية. فلم تفلح سوى في إجهاض إضراب كان مقرراً إجراؤه ١١ حزيران/يونيو وذلك إثر محادثات مع قادة النقابات[٣١]. أما خالد العظم فقد ألقى مسؤولية تأزم الأوضاع على أنانية أصحاب الشركات وكبار التجار، الذين امتنعوا عن إنتاج وبيع القطن حسب تسعيرة السوق العالمية، على الرغم من ارتفاع ثمنه في سورية نظراً لسوء محصول ذلك العام، مفضلين على ذلك تخفيض الإنتاج، مما أدى إلى تسريح العمال[٣٢]. إلّا أنه، على الرغم من صحة ذلك التصريح فيما يتعلق بمنتجي الأقمشة، يبدو إزاء قلة حيلة الحكومة، كأنه حمّل كبار التجار ومصنعي الأقمشة المسؤولية الكلية في تدهور الأوضاع. إذ من الصحيح أن النشاط الذي تبع حرب كوريا قد أفاد أيضاً الاقتصاد السوري[٣٣]، إلّا أن الاضطرابات الاجتماعية لصيف عام ١٩٥١ تبين أن تلك النهضة تمت قبل كل شيء على حساب عمال النسيج السوريين.

يضاف إلى ذلك أن الأوضاع الاجتماعية تدهورت في الريف في النصف الأول من صيف عام ١٩٥١. وتصدّر أكرم الحوراني قائمة المتحدثين عن تلك المسألة والمطالبين بإيجاد حلول لها. فقد طالب في البرلمان بتوزيع الأراضي. وتبعه محمد المبارك إلى حد ما في ذلك، إذ أيد توزيع أراضي الدولة المتروكة[٣٤]. وتركزت المناقشات في الدرجة الأولى على مستنقع وادي الغاب الذي يقع في الشمال الغربي لمدينة حماه. وكانت تلك المنطقة عائدة للدولة، ونوقش أمر تجفيفها وإعمارها أثناء عهد الانتداب[٣٥]. واتخذت في أوائل عام ١٩٥١ أولى الاجراءات القانونية والفعلية للبدء في ذلك المشروع[٣٦]. إلّا أن تنفيذ المشروع كان ما زال بحاجة إلى زمن طويل[٣٧].

وانتقد أكرم الحوراني في البرلمان التوزيع غير العادل لأراضي الغاب على الفلاحين واقترح النظر في شكاياتهم. وتذمر محمد المبارك، الذي عين وزيراً للزراعة في حكومة حسن الحكيم، بأن أراضي الغاب لم توزع على الفلاحين ومن يحق لهم ذلك بل على كبار الملاكين[٣٨].

وحدثت في صيف ذلك العام اضطرابات من قبل الفلاحين ضد كبار الملاكين[٣٩]، إلّا أنه لم تتوفر معلومات تفصيلية بشأنها، ولم يتم ذكرها من قبل جريدة «المنار». لذا فإن مشاركة الإخوان المسلمين في تلك الاضطرابات مستبعدة، فقد كان ذلك من جملة القضايا الدائرة في مجال الحوراني السياسي، والأرجح أنه هو الذي كان يقف وراء ذلك. إلّا أنه توجد مؤشرات مؤكدة بأن الإخوان المسلمين كانت تقف إلى جانب الفلاحين. إذ إنه عندما جرت في خريف ذلك العام محاولة في البرلمان لإيجاد قانون يحد من الملكية الأرضية، أيدت ذلك الجبهة الإسلامية الاشتراكية إلى جانب أكرم الحوراني وحزب البعث. إن لتلك المحاولة علاقة بالاضطرابات. وأرسل الطلاب من مدينة حماه، وكانت بمثابة مركز للاضطرابات، البرقيات إلى محمد المبارك وزير الزراعة، لدعم ذلك الاقتراح الدستوري. غير أن استقالة حكومة حسن الحكيم في ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر حالت دون الموافقة على ذلك الاقتراح القانوني[٤٠].

ويبين إضراب موظفي ومستخدمي الدولة البالغ تعدادهم ما يقارب الـ ١٧٥٠٠ من أجل رفع رواتبهم وتحسين ظروف عملهم، مدى صعوبة الأوضاع السياسية في سورية في صيف عام ١٩٥١. فقد أغلقت الدوائر العامة في ٣٠ تموز/يوليو بأجمعها، وتوقفت رسائل البريد والخدمات الهاتفية، فانعزلت سورية عن العالم الخارجي كلية[٤١]. وامتنع حزب الشعب عن منح موافقته لحكومة خالد العظم لرفع الرواتب، يضاف إلى رفض زيادة ميزانية الجيش ومحاربة الحكومة بشكل عام من قبل حزب الشعب، مما دفع خالد العظم في النهاية لتقديم استقالته. وإثر إضراب جديد لموظفي الدولة، تقدم حسن الحكيم الذي شكل حكومة جديدة، باقتراح قانوني في ٦ تشرين الأول/أكتوبر يقضي بتسريح أي موظف أو مستخدم أو عامل في القطاع العام إذا تخلى عن عمله لأجل أي نوع من الإضراب سواء جزئياً أو كلياً. وقد برر حسن الحكيم ذلك بأوضاع الميزانية السيئة، وهدد البرلمان بتقديم استقالته إذا لم يوافق على إقرار ذلك القانون[٤٢].

واحتفظ الإخوان المسلمون بصوتهم أثناء التصويت على ذلك القانون. فكانوا يشاركون الرأي بضرورة إنهاء الإضراب، إلّا أنهم انتقدوا الطريقة التي عالجت بها الحكومة الموقف. وكتب بشير العوف، بأن المشكلة لا تكمن بين الحكومة وموظفي الدولة، بل مع الشعب بأجمعه الذي أشرف على الجوع. فعلى الرغم من صحة ما تذكره الحكومة بأنه لا توجد في الخزينة أموال كافية لزيادة الرواتب، فالميزانية آنذاك كانت ١٧٠ مليون ليرة سورية، ولكنها يمكن أن ترفع إلى ٥٠٠ مليون ليرة. فإذا أجابت الحكومة بأن ذلك لا يتم إلّا من خلال زيادة الضرائب، فإن ذلك أيضاً صحيح، إلّا أنه يتوجب حينئذ تطبيق مبدأ الضرائب التصاعدية. فإذا تم التصرف على غرار العالم المتمدن، توجب على الدولة على سبيل المثال إدخال نظام الضرائب البريطاني، فسترتفع الميزانية حينئذ إلى ٧٠٠ مليون ليرة سورية، وستتحسن بذلك أحوال الموظفين والعمال. إلّا أن المال ينساب عوضاً عن ذلك إلى خزائن الأثرياء والرأسماليين، بينما تبقى الدولة فقيرة[٤٣].

لم يكن بشير العوف مبالغاً حين ذكر في ملاحظته بأن الشعب يقف على حافة الجوع، إذ إن أوضاع الإمداد بالدقيق كانت قد تأزمت إلى حد بعيد. وذكر حسن الحكيم بأن مخزون الدقيق كان متدنياً أثناء تسلمه الحكومة إلى درجة أنه بالكد كان يكفي لأسبوعين فقط. وعلى الرغم من أن تركيا وافقت فيما بعد على تقديم ٥٠٠٠٠ طن[٤٤]، إلّا أن ذلك لم يكن كافياً للسيطرة على الوضع المتأزم، إذ بقيت مسألة التوزيع العادل، وخاصة في حمص وحماه حيث حصلت اصطدامات دامية. وتمت أولى الصدامات في مدينة حماه. وأما في مدينة حمص، فقد أعلن السكان في أوائل تشرين الأول/أكتوبر إضراباً شاملاً احتجاجاً على ارتفاع أسعار الخبز، وجابت الشرطة والجيش شوارع المدينة. وعندما أراد المتظاهرون السطو على المطاحن للحصول على الدقيق، أطلقت النار نحوهم. أما في الإضرابات اللاحقة في مدينة حماه، فقد اضطر الموقف لطلب تعزيزات من دمشق وحلب[٤٥].

إن اضطرابات صيف عام ١٩٥١ أظهرت المشاكل الأساسية في سورية بوضوح للعيان. فالعمال، والفلاحون وصغار الموظفين لم تكن لديهم أية ضمانات اجتماعية قانونية، وعليهم تحمل العبء الأكبر من الضرائب. ولم يكن لتلك الفئة من الشعب أي تمثيل

سياسي يتناسب مع حجمها. وفي البرلمان، كانت الطبقة الإقطاعية من كبار الملاكين تستحوذ على نفوذ يفوق حجمها، فلم تتعرض لمعالجة هذه المشاكل الاجتماعية، بل انهمكت في صراعات على النفوذ عديمة الفائدة لتلك الطبقة التي كانت بطبيعة الحال في المواقع القيادية، في محاولة يائسة للحيلولة دون تسلط الجيش على السلطة.

أما موقف الإخوان المسلمين فكان إلى جانب المطالبين بتغيير الأوضاع. فإن ارتباطهم الوثيق مع طبقة صغار الكسبة كان يمنعهم من غض النظر عما يدور حولهم من المشاكل الاجتماعية، يضاف إلى ذلك أنهم ادعوا بأنهم اشتراكيون. ولكن، كما حدث في مسألة التأميم في شتاء عام ١٩٥١/٥٠، لم يكونوا من يمسكون بطرف المبادرة.

إلا أن التصرف الاجتماعي للإخوان المسلمين في صيف عام ١٩٥١، وكذلك تسميتهم بـ«الجبهة الإسلامية الاشتراكية» يُثبت، على الرغم من مساهماتهم في المجالات الاجتماعية بأن ذلك لم يكن الهدف الرئيسي بالنسبة لهم. ويظهر ذلك بوضوح من خلال مقالة «المنار»، في ٢٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥١: فقد ورد في الصفحة رقم ٢ خبر قصير عن الأحداث الدامية في حماة، وأما على الصفحة الأولى فتقرير كبير عن مظاهرة نظمت من قبل رابطة العلماء والإخوان المسلمين تأييداً لمصر في مسألة الحياد. إن ذلك التناقض لا يمكن تبريره لمجرد الحاجة إلى عمل صحافي، بل يدل على أن رغبة الإخوان المسلمين في تثبيت مواقعهم على صعيد العمل القومي والوطني حال دون إعطاء تلك المسألة الاجتماعية المكانة التي تستحقها. فقد تركز النشاط الأساسي في المسائل السياسية الكبرى، مثل القضية الفلسطينية ودين الدولة وقضية الحياد.

إن هذا السلوك يؤكد على أن الإخوان المسلمين هم من صغار الكسبة إلّا أن قادتهم تأقلموا مع الطبقة العليا الارستقراطية: فقد جاء لحضور حفلة زفاف مصطفى السباعي رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء ووزيرا الداخلية والتعليم وكذلك مدير الشرطة[٤٦]. إن طبقة صغار الكسبة في سورية لم تكن تسعى في صيف عام ١٩٥١ لكسب قوتها اليومي، كما كان يحدث مع عمال مدينة حمص، بل كانت تسعى من أجل تطبيق مبدأ الضرائب التصاعدية. إن قصة الإخوان المسلمين في سورية وكذلك نشوء

الأحزاب ذات التوجهات العقائدية في سورية في الثلاثينيات والأربعينيات تبين، بأن طبقة صغار الكسبة لم تكن تكافح فقط من أجل التطور الاجتماعي، ولكن أيضاً من أجل تمثيل سياسي، وهو طلب تم تبريره من خلال عقائدهم، سواء أكانت بأشكال قومية أو نظم إسلامية. وكان إثبات الشخصية السياسية والإيديولوجية هو الأساس.

ج ـ إعلان الديكتاتورية ومنع الإخوان المسلمين

بلغت الأزمة المستمرة بين البرلمانيين والجيش ذروتها في صيف وخريف عام ١٩٥١، وأدت في نهاية الأمر إلى حل البرلمان وإعلانها ديكتاتورية صريحة تحت حكم أديب الشيشكلي. ولقد امتزج ذلك الصراع باستمرار بالدسائس والحسد بين البرلمانيين، الذين لم يكن همهم تحقيق الديموقراطية في البلاد بقدر ما هو لمنافعهم الخاصة.

وفي ٢٣ حزيران/يونيو انتخب معروف الدواليبي رئيساً للبرلمان خلفاً لرشدي الكيخيا، واستقبل ذلك بحماسة من قبل الإخوان المسلمين[٤٧]. وقد حاول تخفيف حدة الصراع بين الأحزاب في البرلمان ودفعها إلى تأليف تحالف وطني[٤٨]. ويدل ذلك على الشعور السائد لدى بعض السياسيين في البرلمان إزاء خطورة وتأزم الموقف بين البرلمان والجيش.

أما خالد العظم، فكان يلقى معارضة مستمرة من قبل حزب الشعب في المسائل الاجتماعية[٤٩]، يدعمهم في ذلك أديب الشيشكلي. واعتقد أنه لم يعد من الممكن تشكيل حكومة قادرة على العمل من خلال البرلمان الحالي، ولهذا أشار على رئيس الدولة هاشم الأتاسي بحل البرلمان[٥٠]. إلّا أن رئيس الدولة رفض ذلك فاستقالت حكومة العظم في ٣١ تموز/يوليو.

وبالتالي فقد اتخذ أديب الشيشكلي موقفاً معارضاً لحكومة حزب الشعب. واعتبر حسن الحكيم إثر ذلك بأنه أكثر المرشحين ملاءمة لتسلم منصب رئاسة الحكومة. فعلى الرغم من مشاركته لحزب الشعب في ميوله الهاشمية، إلّا أنه استطاع أن يبين أنه في حال تسلمه الحكومة لن يتخذ أية إجراءات في ذلك الاتجاه[٥١]. واقترح تشكيل حكومة ائتلافية بدعم من أكرم الحوراني ومن معروف الدواليبي رئيس البرلمان، كذلك

من الجبهة الإسلامية الاشتراكية. وكما حدث في ربيع عام ١٩٥١، فإنه ليس من الواضح معرفة الجهة التي اقترحت الجبهة الإسلامية الاشتراكية بأنها من أهم الكتل البرلمانية لتشكيل حكومة ائتلافية. وتكوّنت حكومة حسن الحكيم التي تم إعلانها في ٩ آب/أغسطس، من أعضاء حزب الشعب وجبهة الجمهوريين الأحرار وبعض الأحرار. وتسلم الضابط فوزي سلو وزارة الدفاع، وعين محمد المبارك لاحقاً في ١٢ آب/أغسطس) وزيراً للزراعة[٥٢].

وكان على الحكومة أن تبادر إلى معالجة المشاكل الاجتماعية الملحّة التي جاء ذكرها. ومنح امتناع حسن الحكيم، ذي الميول الغربية، عن الأخذ بسياسة الحياد حزبَ الشعب فرصة لإسقاط حكومته. وفي تلك الأثناء كانت الأزمة بين الجيش والبرلمان تزداد حدة.

وتعرض حزب البعث في إحدى المناقشات البرلمانية في ٢٤ أيلول/سبتمبر إلى تدخل الجيش. وأعاد رشدي الكيخيا إثر ذلك إلى الأذهان، أن حزب الشعب قد منح ثقته للحكومة لأنها تلقت وعوداً من حسن الحكيم أن الحكومة ستمارس جميع واجباتها باستقلالية وحسب الدستور. فإذا لم يحدث ذلك عاجلاً، فإن الحزب سيسحب أعضاءه من الحكومة[٥٣]. وكان يشير بذلك في الدرجة الأولى إلى إعادة تبعية الدرك، حسب الدستور، مع الشرطة لوزير الداخلية وليس لوزارة الدفاع كما كان سارياً. وقد طالب وزير الداخلية رشاد برمدا من حزب الشعب في أيام الوزارة الأخيرة، بتنفيذ ذلك بوضوح مهدداً بالاستقالة[٥٤].

وقرب نهاية حكومة حسن الحكيم وأثناء الأزمة الحكومية المتسارعة التي أعقبتها الاستقالة، تشكلت جبهة قوية من البرلمانيين ضد الجيش. فليس فقط حزب الشعب وحزب البعث، بل أيضاً الحزب الوطني وجبهة الوطنيين الأحرار والأحرار طالبوا بالتقيد التام بنصوص الدستور روحاً ونصاً، وإعادة أمرة الدرك لصلاحيات وزير الداخلية[٥٥].

ووقفت الجبهة الإسلامية الاشتراكية أيضاً بوضوح خلف ذلك المطلب[٥٦]، متخذة في ذلك للمرة الأولى موقفاً واضحاً ضد الجيش. ولم تكن تتبع في ذلك اتجاهاً سياسياً سائداً، كما كان يتم ذلك سابقاً، بل إن المؤشرات تشير أن الإخوان المسلمين بدأوا يتأثرون حينها بضغوط الجيش، مما دفعهم للوقوف بوجهه. ففي خطاب من وزير

الداخلية المسؤول عن الجمعيات بتاريخ ٢٥ أيلول/سبتمبر ١٩٥١ أبلغ فيها الإخوان المسلمين منع فصائل «الفتوة» من ارتداء الثياب العسكرية[٥٧]. ويعود ذلك المرسوم في الأغلب إلى ضغوط من الجيش، إذ إن قيادة الجيش حلّت في كانون الثاني/يناير ١٩٥٢ قبل كل شيء فصائل «الفتوة» قبل أن تتحول لمنع الإخوان المسلمين[٥٨].

وفي أثناء تلك الأزمة الحكومية الطويلة الأمد والأحداث المتوالية التي انتهت بانسحاب حكومة حسن الحكيم في ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر حاول كثير من المرشحين، واحداً إثر الآخر، تشكيل حكومة، ومنهم سعيد حيدر من الجبهة الإسلامية الاشتراكية[٥٩].

وعلى الرغم من تأكيد الأحرار في ٢٨ تشربن الثاني/نوفمبر، والحزب الوطني في ٢٨ منه مرة أخرى في إحدى المذكرات على تمسكهم بالدستور وبالتالي على موقفهم المناهض للجيش[٦٠]، إلّا أن تلك الأزمة الحكومية برهنت على عدم تمكن البرلمانيين، إذا غضضنا النظر عن موقفهم المناهض للجيش، من الاجتماع للحد من خصوماتهم الحزبية والسياسية من أجل مصلحة البلاد.

وفي ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر حاول معروف الدواليبي تشكيل حكومة للمرة الثانية، فاقترح حكومة أغلبها من حزب الشعب وعين فيها محمد المبارك مرة أخرى وزيراً للزراعة، أما هو، فقد عين نفسه وزيراً للدفاع، على الرغم من أنه مدني، مناقضاً في ذلك العرف السائد. وقد اتخذ أديب الشيشكلي في ذلك مبرراً لتدخله، فاعتقل في مساء ٢٨ إلى ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر جميع أعضاء الحكومة المقترحين، بما فيهم معروف الدواليبي وقادة حزب الشعب[٦١]. وأعلم أديب الشيشكلي رئيس الدولة، هاشم الأتاسي، بأنه سيطلق سراح السياسيين إذا أعلن معروف الدواليبي استقالته وحل البرلمان.

ووافق معروف الدواليبي أخيراً على الاستقالة، وذلك إثر تدخل لجنة توفيق مؤلفة من مصطفى السباعي وأكرم الحوراني وأعضاء من حزب البعث. إلّا أنه عندما اقترح هاشم الأتاسي حل البرلمان، قوبل بمعارضة شديدة من قبل حزب الشعب، مما دفع بأديب الشيشكلي لتوجيه ضربته الأخيرة: فقد استولى بمقتضى مرسوم عسكري في ٢ كانون الأول/ديسمبر على سلطة الدولة التنفيذية وحل البرلمان، وعين في اليوم التالي الضابط

فوزي سلو رئيساً للدولة والوزراء والدفاع، وأبقى نفسه حتى تلك اللحظة في الخلف من الناحية الرسمية[٦٢]. وهكذا قامت في سورية ديكتاتورية عسكرية استمرت مدة عامين.

إن استعراض الأحداث المذكورة أعلاه لا يقدم تفسيراً واضحاً عن خلفياتها ولا يبين الدوافع التي أدت بأهم الشخصيات للمشاركة بها، كما أن «المنار»، لا تفيد أيضاً كثيراً في ذلك. إن ما يراه «بتران»[٦٣] من أن الشيشكلي كان يخشى على نفوذه في البرلمان من الوزارة التي شكلها معروف الدواليبي، لا يتعارض مع رأي حسن الحكيم بأن الشيشكلي نفسه لم يكن واثقاً من أنه، بعد حل البرلمان وتعيين فوزي سلو رئيساً للدولة، سيكون الجيش قادراً على حكم البلاد[٦٤]، يضاف إلى ذلك أن مجرى الأحداث لا يولّد الشعور بأن الشيشكلي توصل أخيراً إلى إقامة ديكتاتورية كان يسعى لها منذ زمن طويلة.

ويصعب أيضاً تفسير تصرف معروف الدواليبي. فمن غير الواضح السبب الذي دفعه لتشكيل وزارة، كان يجب أن يعلم بأن أديب الشيشكلي لن يتقبلها[٦٥].

أما تكليف مصطفى السباعي مرة أخرى، كما تم ذلك سابقاً إثر الانقلاب الأول للشيشكلي، بمهمة في لجنة للتوفيق في هذه المرحلة الحرجة، فلا يمكن تفسيره إلّا بالعلاقات الجيدة بينه وبين الدواليبي، ومن هنا تأتّت ثقة الشيشكلي بأن يتمكن من تبديل رأي رئيس الوزراء عبر سجنه. إلّا أن ذلك يعني بطبيعة الحال قناعة مصطفى السباعي بأنه لا مفر من استقالة الدواليبي وموافقته على تنازلات أمام الجيش. ولا توجد أية معلومات تشير إلى وجود علاقة بين السباعي والشيشكلي، ثم إنها قليلة الاحتمال، يضاف إلى ذلك أن الإخوان المسلمين لم يكونوا يأملون في أية منفعة من الشيشكلي.

وتم منع الإخوان المسلمين في ١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٥٢ إثر قرار من قيادة الجيش بتاريخ ٤ كانون الثاني/يناير يقضي بحل جميع المنظمات الحزبية الشبه العسكرية[٦٦]. إن ذلك القرار لم يشمل الإخوان المسلمين وفصائل فتوتهم فقط، بل أيضاً الحزب التعاوني الاشتراكي ـ فيصل العسلي[٦٧]. وصدر إثر ذلك في ١٦ كانون الثاني/يناير أمر إلى جميع محافظات الدولة بإغلاق كافة مراكز وفروع الإخوان المسلمين وختم

أبنيتهم بالشمع ومراقبة تحركاتهم، على أن يستعان بالجيش لتنفيذ ذلك[٦٨]. وتدل البرقيات الواردة على تنفيذ ذلك القرار، وأن ذلك تم في معظم أنحاء سورية[٦٩]. إن استناد قرار حل الإخوان المسلمين إلى وجود فصائل فتوتهم، وكذلك الإيعاز للاستعانة بالجيش في تنفيذ ذلك، يشير إلى أن قيادة الجيش كانت تتوقع مقاومة.

واستمرت جريدة «المنار» في الصدور. غير أنها منذ عام ١٩٤٩ لم تعد المتحدث الرسمي للإخوان المسلمين. إلّا أن صدورها لم يعد منتظماً، وبدت الرقابة واضحة على صفحاتها. وفي منشورات وزعت على الناس إثر نهاية الحكم الديكتاتوري في ٦ آذار/مارس ١٩٥٤ كتب أعلاها: «بيان من الإخوان المسلمين إلى الشعب الكريم»، جاء فيها، بأن الإخوان المسلمين عانوا أيضاً أثناء حكم الشيشكلي من السجون والتشريد.

وتبع حل ومنع الإخوان المسلمين حظر عام على جميع الأحزاب في ٦ نيسان/أبريل ١٩٥٢[٧٠]. ويتبين من خلال ذلك وضع يختلف عما حدث للإخوان المسلمين في مصر اثر إنقلاب الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر في عام ١٩٥٢. إذ استثني هناك الإخوان المسلمون في خطوة أولى من قرار منع الأحزاب، ولم تحدث الأزمة بين قيادة الجيش والإخوان المسلمين إلّا في عام ١٩٥٤[٧١]. إن حل الإخوان المسلمين في سورية، الذي سبق منع الأحزاب الأخرى، يؤكد بطريقة غير مباشرة عدم وجود أية علاقة بين الجمعية وقيادة الجيش، ويشير أيضاً إلى أن الإخوان المسلمين في سورية ما كانوا يحظون بذلك الانتشار الكبير كما هو في مصر.

د ـ تطورات لاحقة

إن ذلك المنع في عهد الديكتاتور أديب الشيشكلي الذي استمر حتى شباط/فبراير ١٩٥٤، أي ما يقارب من عامين، كان بمثابة تدخل هام في تاريخ الإخوان المسلمين في سورية. يتبين ذلك بوضوح من خلال «بيان من الإخوان المسلمين إلى الشعب الكريم» الذي ورد ذكره. فقد وزع من قبل الهيئة التأسيسة لجماعة الإخوان المسلمين. وتجدر الإشارة إلى أن كلمة «تأسيسية» تعني أن الإخوان المسلمين تجمعوا مرة أخرى إثر انتهاء الفترة الديكتاتورية. فإن كلمة (جماعة) عوضاً عن (جمعية)، تدل على تمكن الإخوان المسلمين في سوررية من الظهور في تلك الأثناء مرة أخرى دون قيود، إلّا

الترخيص لهم بممارسة نشاطهم رسمياً من خلال مرسوم وزاري لم يصدر إلّا في ٨ حزيران/يونيو ١٩٥٥[٧٢].

إلا أن استخدام تلك التسمية قد يعني أيضاً أنهم ما كانوا يريدون إبراز أنفسهم بأنهم جمعية سياسية فحسب، بل كمجموعة في المعنى الواسع لتلك الكلمة، أي كحركة. ويؤكد فحوى البيان هذا التأويل.

إذ يبين بإسهاب، بعد التعرض للعهد الديكتاتوري، بأن الإخوان المسلمين يمدّون يدهم لكل من يؤيد الإسلام بالروح والفعل والإصلاحات العادلة. ثم يقول:

«لقد درس الإخوان المسلمون الأزمنة المظلمة في تاريخ بلادهم، وتفحصوا بدقة الأسباب والنتائج، وتوصلوا إلى الاعتقاد الجازم بأن سر ومؤشرات كارثة العالم العربي والإسلامي تكمن في نفوس الجماهير التي ما زالت بحاجة إلى الرفع من مستواها الأخلاقي والثقافي والاقتصادي. فعلى الرغم من أن مجال العمل السياسي يغص بآلاف الذين يعملون ويختصمون، إلّا أن مجال الإصلاح الاجتماعي يفتقر كلية إلى أولئك الذين يعملون من أجله بصدق وإخلاص. إن المسلمين يعتقدون بأن الإسلام في تنظيمه وعنايته يشمل جميع مرافق الحياة، وقد شاركوا سابقاً في العمل في شتى المجالات السياسية والاجتماعية. أما اليوم فإنهم يرون أنه يحق لهم التصريح بأنهم سيحولون اهتمامهم الكلي للإصلاح في شتى مظاهر الحياة الاجتماعية وسيشملون ذلك في جميع مجالات نشاطهم، وأنهم سوف يتجنبون المشاركة في أي من الصراعات الانتخابية أو في ترشيح أي منهم للمشاركة في البرلمان أو الحكومة».

ولقد استخدم هذا البيان للتراجع عن العمل السياسي، العبارات نفسها التي استخدمت سابقاً لتبرير المشاركة فيه. وعلى الرغم من أن تلك الخطوة تتناقض مع تصرف الإخوان المسلمين سابقاً، إلّا أن التأكيد على الجانب الديني والأخلاقي من ناحية المبدأ لم يفتر في أي وقت من الأوقات، إذ إنه يمثل بديهيات التنظيم. فإنهم ما كانوا ينظرون إلى أنفسهم كاتحاد أو كحزب، بل كحركة وروح تنصهر مع الأمة. ويشير ذلك التصريح بوضوح إلى الأزمة الأساسية في تفكير الإخوان المسلمين: فعلى الرغم من جميع

الادعاءات عن صلاحية شموليه الإسلام، إلّا أنها تفتقر إلى عرض مقنع عن كيفية تطبيق ذلك في المجال العملي، ولا يتعدى مجرد التكرار للمبادئ. ويؤكد البيان مرة أخرى، أن دعوة الإسلام هي دولة ونظام، إلّا أن ذلك التوجه الكلي للإصلاحات الاجتماعية لم يتطرق لتوضيح كيف يتم تنفيذه فعلياً. إذ إن الإصلاحات الاجتماعية تتم من خلال صلاح النفوس. فعلى الرغم من أنها ليست عودة كاملة للنفس، إلّا أن إصلاح الأوضاع يتم من خلال إصلاح البشر داخلياً.

وتمسك الإخوان المسلمون في انتخابات صيف عام ١٩٥٤ بوعدهم الذي جاء في التصريح، فلم يتقدموا بأي مرشح[٧٣]. إلّا أن مصطفى السباعي رشح نفسه بعد ذلك بثلاث سنوات عن الإخوان المسلمين في انتخابات فرعية في دمشق، أي في عام ١٩٥٧، دون أن يكلل بالنجاح المرتقب[٧٤]. وتعود دوافع تصرفات الإخوان المسلمين في سورية في منتصف الخمسينيات بالدرجة الأولى إلى محنة إخوانهم في مصر الذين بدأ جمال عبد الناصر بملاحقتهم اعتباراً من صيف عام ١٩٥٤. وقد تعرضت جريدة «المنار» لذلك بشكل مثير يفوق كارثة فلسطين، فكانت الأعداد تصدر وهي محاطة بإطار أسود. وتحولت سورية لتصبح مرتكزاً للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين[٧٥].

وقد كان للانتقادات الموجهة ضد جمال عبد الناصر ومصر وقع كبير، مما دعا مصر إلى سحب سفيرها من دمشق. إلّا أن انتقادات الإخوان المسلمين لم تكن لتحظى بتلك الأهمية لولا التأييد الذي لقيته من قبل فئات كبيرة من الشعب السوري. ثم إن تأثير الإخوان المسلمين لا يعود هنا لمماشاة تيار سياسي عام، بل كان الأمر يتعلق بمصير الجماعة التي كانت ترمز لتصورات خاصة في أوساط واسعة من الشعب.

وبغضّ النظر عن أهمية الخمسينيات في سورية بشكل عام للإخوان المسلمين، إلّا أنه يمكن من ناحية المبدأ تمييز اتجاهين في تاريخ الإخوان المسلمين عقب فترة الديكتاتور أديب الشيشكلي. فقد كان عليهم أكثر من أي فترة مضت إثبات أنفسهم أمام القوى اليسارية الصاعدة التي حظيت بنجاح كبير في انتخابات عام ١٩٥٤، أي حزب البعث بالدرجة الأولى[٧٦]. ومن ناحية أخرى فقد ازداد اعتمادهم على السياسيين التقليديين القدامى من الطبقة العليا، وهو ما أعطى ثماره في عام ١٩٦٢/٦١[٧٧]. إلّا

أنه من الصعب تتبع تطور جماعتهم. وكما جاء سابقاً، فقد رخص لجماعتهم بموجب مرسوم وزاري بتاريخ ٨ حزيران/يونيو ١٩٥٥ بنشر تعاليم الإسلام. وفي المؤتمر الذي عقد لقادة المراكز في سورية في ١٦ و١٧ من الشهر ذاته، أعيد انتخاب مصطفى السباعي مرة أخرى قائداً أعلى للإخوان المسلمين[٧٨].

إن المعلومات عن كيفية تنظيم الإخوان المسلمين في الفترة التي أعقبت حكم الديكتاتور أديب الشيشكلي حتى إعادة الترخيص لهم غير واضحة. فهناك المكتب التنفيذي لمؤتمر قادة الإخوان المسلمين الذي أدلى بتاريخ ٢١ أيار/مايو ١٩٥٥ بتصريح معادٍ لجمال عبد الناصر[٧٩]. ومن خلاله تتبين الأهمية التي اكتسبتها سورية بالنسبة للإخوان المسلمين بشكل عام إثر ملاحقتهم في مصر. وفي ٨ آذار/مارس ١٩٥٧ عقد مؤتمر عام للإخوان المسلمين في كافة العالم العربي واختيرت هيئة تنفيذية جديدة يرأسها مصطفى السباعي[٨٠]. وليس من الواضح ما إذا كان مصطفى السباعي قد تنازل في ذلك الحين عن قيادة الإخوان المسلمين لعصام العطار أم تم ذلك لاحقاً، كما أن الغاية من التنازل عن قيادة الإخوان المسلمين في سورية في عام ١٩٥٧ لرجلٍ لم يأت ذكره سابقاً في أي من الوثائق للفترة التي تم التعرض لها آنفاً، ليس واضحاً. إذ يحتمل بأن الضغوط التي تعرض لها الإخوان المسلمون من خلال الأحداث التي مرّت بها سورية قد أحدثت تطورات داخل الإخوان المسلمين، الأمر الذي اضطر لإجراء تعديلات في الشخصيات القيادية.

أما عهد الوحدة بين مصر وسورية منذ عام ١٩٥٨ حتى ١٩٦١، فهي الفترة الطويلة الثانية في مطاردة الإخوان المسلمين في سورية. إلّا أنهم تمكنوا في نهاية عام ١٩٦١، أي إثر تفكك الوحدة مع مصر، من إعادة تشكيل أنفسهم ليخرجوا، بحيوية مدهشة، وتحت قيادة عصام العطار مرة أخرى إلى الوجود. وفي انتخابات كانون الأول/ديسمبر ١٩٦١ حازوا على عشرة مقاعد في البرلمان[٨١]، وشاركوا في خريف عام ١٩٦٢ مرة أخرى في حكومة خالد العظم. إن ذلك الفوز يرجع بالدرجة الأولى إلى تعاطف الكثيرين ممن كانوا يعارضون الاتحاد مع مصر (الناصرية) مع الإخوان المسلمين. إلّا أن ذلك النصر السياسي لم يدم طويلاً.

وفي ٨ آذار/مارس ١٩٦٣ حصل انقلاب حزب البعث الذي كانت له آثار هامة في

تاريخ سورية الحديث، منها ملاحقة الإخوان المسلمين التي استمرت حتى كتابة هذه السطور. ومن المعروف أن الإخوان المسلمين لجأوا للمقاومة من حين لآخر، وتجدر الإشارة إلى ثورة حماه، ومهاجمتهم حكومة البعث في عام ١٩٦٧ قبل حرب الستة أيام مع إسرائيل بفترة وجيزة، وصراعهم مرة أخرى من أجل إعلان الإسلام كدين للدولة في ربيع عام ١٩٧٣[٨٢].

إلّا أنه من الضروري توخي الحذر حين التعرض للإخوان المسلمين بخصوص تلك الأحداث. فبعد زمن طويل من الاتهامات العشوائية للإخوان المسلمين تحوّل اسمهم ليصبح وصمة لكل من أراد التوصل إلى غرض سياسي باسم الإسلام أو لمن سعى للمحافظة على الإسلام بشكل عام.

ويلاحظ منذ منتصف السبعينيات انقسام الإخوان المسلمين إلى فئات معتدلة وأخرى متشددة. وهناك تقارير شفهية تفيد بأن الكثيرين من الأعضاء المعتدلين في الإخوان المسلمين تنشط حالياً في اتحادات إسلامية خيرية مصرح بها، «ليست خطرة» من الناحية السياسية. ومما يثير الاستغراب أن الكثيرين من الإخوان المسلمين اتجهوا في أيامنا هذه نحو الجماعات الصوفية، إلّا أنه لا يوجد في واقع الأمر تناقض كلي بين الجمعيات والفئات الصوفية المحافظة.

هوامش الفصل السادس

(١) **حكيم**، ٢٠٩/٢، **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٦/٥؛ COC, 1950 101

(٢) من السهل تفهم معارضة الحزب الوطني لتحويل اللجنة الدستورية إلى البرلمان الجديد، إذ إنها لم تكن تقريباً ممثلة بها. إلّا أن الأسباب التي دعت الحوراني للاعتراض تبقى غير واضحة. انظر: (COC, 1950 212, TORREY 180)

(٣) **المنار الجديد**، ٦/٤/ و١٩٥٠/٩/٧.

(٤) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/١٠/٥.

(٥) تشير المستندات المتوافرة إلى أنه ليس من الصحيح أن مصطفى السباعي امتنع عن التصويت في جلسة طرح الثقة (COC, 1950 212) كما أنه لا يمكن الموافقة على وجهة نظر «توريه» (TORREY 183) بأن تصريح مصطفى السباعي بخصوص بيان طرح الثقة كان «هجوماً» ويعني التراجع عن الدعم العام للحكومة (انظر **المنار الجديد**، ١٩٥٠/٩/٧).

(٦) **المنار الجديد**، ١١ و١٩٥٠/٦/٢٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥ و٦ و٩ و١٠ / ٧ / ١٩٥٠

(٨) تم اعتقال منير العجلاني، وهو من أهم سياسيي كتلة الأحرار الهاشميين، إثر تلك المؤامرة. ولم يكن للإخوان المسلمين أية علاقة بذلك، وكذلك أيضاً لا توجد مؤشرات تتعلق بمحاولة اغتيال أديب الشيشكلي في ١٢ تشرين الأول/اكتوبر. للأحداث انظر: COC, 1950 215, TORREY, 184. TORREY, 184

(٩) **المنار الجديد**، ٣٠/١٠/ و١٩٥٠/١١/٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٩٥٠/١٢/٤.

(١١) COC, 1950, 214.

(١٢) **المنار الجديد**، ١٩٥٠/١٢/٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥٠/١١/٢٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٥/٥/، ٢٧ و٢٩ و١٩٥٠/١٢/٣٠.

(١٥) COC, 1951, 107.

(١٦) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٣/١١؛ SEALE, 106

(١٧) انظر **المنار الجديد**، ١٨ و٢١ و٢٤ و١٩٥٠/١٢/٢٧. وكذلك ١٩٥١/١/٤.

(١٨) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٣/١٥. انظر أيضاً: SEALE, 106 و COC, 1951, 99.

(١٩) TORREY, 189.

(٢٠) انظر: COC, 1951, 100

(٢١) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٣/٢٩.

(٢٢) COC, 1959, 100.

(٢٣) **المنار الجديد**، ١٦ و٢٢ و١٩٥١/٣/٢٥.

(٢٤) من غير المحتمل أن تكون الجبهة الإسلامية الاشتراكية قد شكلت مع حزب الشعب وحزب البعث «الجبهة الشعبية» (المصدر نفسه، (COC)، كما أن **المنار**، لاتشير إلى أي شيء من ذلك، إذ إن الأزمة بين حزب البعث والإخوان المسلمين كانت قد اتسعت كثيراً في ذلك الحين. أنظر أيضاً: COC, 1951 101.

(٢٥) COC, 1951, 25; SEALE, 106.

(٢٦) COC, 1951, 106.

(٢٧) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٥/١٥.

(٢٨) COC, 1951, 106.

(٢٩) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٥/١٢.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٦/١٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥١/٦/٤.

(٣٣) WIRTH, 318.

(٣٤) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٧/١٥.

(٣٥) WARRINER, 79.

(٣٦) انظر COC 1951 108 , PETRAN 100

(٣٧) WARRINER, 79; WIRTH, 367.

(٣٨) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٨/٢٢.

(٣٩) PETRAN, 101.

(٤٠) انظر: **المنار الجديد**، ٥ و١٨ و١٩٥١/٩/٢٠.

(٤١) SEALE, 108.

(٤٢) حكيم، ٥٩/٢، نص القانون: المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٤٣) انظر **المنار الجديد**، ٧ و٨ و١٩٥١/١٠/١٠.

(٤٤) حكيم، ٥٨/٢؛ SEALE, 109.

(٤٥) **المنار الجديد**، ٩/٢٩/ و٧ و١٩٥١/١٠/٢٤.

(٤٦) **المنار الجديد**، ١٩٥١/١٠/٢٨.

(٤٧) **المنار الجديد**، ١٩٥١/٦/٢٥.

(٤٨) COC, 1951, 217.

(٤٩) عظم، ٢٦٧/٢، SEALE 108 , COC 1951 217

(٥٠) المصدر نفسه، عظم، SEALE 108

(٥١) حكيم، ٥٥/٢، انظر أيضاً **المنار الجديد**، ١٩٥١/٨/٢.

(٥٢) انظر حكيم، ٢١٥/٢، **والمنار الجديد**، ٨ و١٩٥١/٨/١٤.

(٥٣) COC, 1951, 219.

(٥٤) **المنار الجديد**، ١٩٥١/١١/٤، TORREY 197

(٥٥) **المنار الجديد**، ١٩٥١/١١/١٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩٥١/١١/٨.

(٥٧) مركز الوثائق الوطنية، ١٣.

(٥٨) يوجد بالإضافة إلى ذلك تقرير لقيادة الدرك في النبك بتاريخ ٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥١ عن احتفالات للإخوان المسلمين بعيد الهجرة النبوية حضرها محمد المبارك، وكان ما زال وزيراً للزراعة، إلى جانب ٣٥ عضواً من الحزب القومي السوري (الوثائق الوطنية ١٤).
إن تواجد الإخوان المسلمين مع الحزب القومي السوري يعتبر بمثابة صدفة، إذ لا توجد وثائق تثبت وجود ارتباط بين الفئتين. فعلى الرغم من أن اختيار التقارير الموجودة في مركز الوثائق التاريخية في دمشق تم بمحض الصدفة إلّا أن التقرير يشير إلى أن الإخوان المسلمين كانوا معرضين لمراقبة مشددة في ذلك الحين.

(٥٩) COC, 1951 22. أما المرشحون الآخرون فهم: رشدي الكيخيا، ناظم القدسي، زكي الخطيب، معروف الدواليبي وعبد الباقي نظام الدين.

(٦٠) **المنار الجديد**، ٥١/١١/٢٩.

(٦١) للانقلاب الثاني لأديب الشيشكلي، أنظر: COC, 1951 22. SEALE 115, TORREY 207

(٦٢) للمراسيم، أنظر: COC, 1952 3

(٦٣) PETRAN, 102.

(٦٤) SEALE, 116.

(٦٥) تجدر الإشارة في هذا الخصوص إلى ملاحظة خالد العظم، مع التنويه بأنه لم يكن يميل إلى حزب الشعب: بأن الدواليبي كان متفاهماً مع أديب الشيشكلي إلّا أن رشدي الكيخيا كان مصرّاً على تشكيل وزارة مدنية محضة لإفساد العلاقة الجيدة بين الاثنين (عظم ٢ ٢٧٦ و٢٧٨). أما أن قضية وجود حزازات بين رشدي الكيخيا ذي التوجه الهاشمي ومعروف الدواليبي المناوئ للهاشمية، وخاصة بسبب منصب رئاسة البرلمان ودوره في ذلك، فإن ذلك كله من الاحتمالات ولكنه لا يعطي تفسيراً كافياً لتصرف الدواليبي.

(٦٦) مركز الوثائق الوطنية، ١٦.

(٦٧) COC, 1952, 71.

(٦٨) مركز الوثائق الوطنية، ١٧ و١٨.

(٦٩) مركز الوثائق الوطنية، ٢٠ ـ ٢٥.

(٧٠) COC 1952 71.

(٧١) انظر: MITCHELL CAP, 5

(٧٢) COC 1955 234.

(٧٣) لم أتمكن من إيجاد نص التصريح الذي نسب في COC 1954 78 لمصطفى السباعي بخصوص امتناع الإخوان المسلمين عن المشاركة في الانتخابات في جريدة **المنار**، إلّا أنه يتوافق من حيث المعنى مع ما أورد هنا، انظر أيضاً: SEALE, 180

(٧٤) COC 1957 156.

(٧٥) انظر: حسيني، ١٣٦ و SEALE, 180

(٧٦) SEALE 182.

(٧٧) أنظر: PETRAN, 153.

(٧٨) COC, 1955, 234.

(٧٩) مركز الوثائق الوطنية، ٣١.

(٨٠) COC, 1957, 155.

(٨١) PETRAN, 153.

(٨٢) انظر: DONOHUE

خلاصة وتقييم

في الوقت الذي تعرضت سورية في عهد الانتداب الفرنسي لتيارات أجنبية قوية، والمجتمع إلى تطورات اجتماعية سريعة أدت إلى انحسار النفوذ الإسلامي عن مؤسسات اجتماعية هامة، مثل التربية والتعليم والقضاء (انظر القسم الأول)، حاول الإخوان المسلمون إيجاد رد ينبثق من تعاليم الدين، لمشاكل المجتمع المتعددة. فعلوا ذلك من ناحية المبدأ بطريقة مشابهة للإخوان المسلمين في مصر، ولم يتميزوا عنهم إلّا من ناحية التطور السياسي والاجتماعي في كلتا الدولتين. فقد شكّل الإخوان المسلمون في سورية أيضاً جمعية، كانت تاريخياً ما بين اتحاد وحزب سياسي ولها أيضاً نشاطات اجتماعية واسعة. إن القاعدة الفكرية كانت تعاليم النظام الإسلامي، التي استندت إلى الإسلام السلفي، الذي له أهمية خاصة في تاريخ الإسلام الحديث، وإلى الادعاء بصلاحية وشمولية نظام الإسلام لشتى نواحي الحياة وذلك في المقابل للنظم العقائدية العالمية الأخرى مثل الرأسمالية والشيوعية (انظر القسم الثاني).

وبطريقة مشابهة لمصر، فقد خاطب الإخوان المسلمون في سورية بالدرجة الأولى طبقة صغار الكسبة السنيين في المدن، وحدث ذلك في زمن من التطورات السياسية

والاجتماعية التي ما زال تأثيرها موجوداً إلى الآن في تاريخ سورية. إلّا أن الفارق بينهم وبين الإخوان المسلمين في مصر هو أنهم لم يتمكنوا في سورية من كسب مؤيدين في الريف السوري، وذلك إذا غضضنا النظر عن بعض المناطق الصغيرة المجاورة لمدينة دمشق. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن اعتبار الإخوان المسلمين في سورية في أي وقت من الأوقات بأنها حركة شعبية كبيرة.

وشارك الإخوان المسلمون منذ عام ١٩٤٧ حتى أوائل ١٩٥٢ بنجاح في السياسة أثناء فترة الديموقراطية البرلمانية في سورية، وذلك بغض النظر عن الهزة التي تعرضت لها الحياة البرلمانية إثر الانقلاب الأول بقيادة حسني الزعيم في نهاية آذار (مارس) ١٩٤٩. ويمكن اعتبار هذه الحقبة في تاريخ الإخوان المسلمين بأنها تمثل ذروة نشاطهم السياسي. وبما أنه تم انتخاب ثلاثة من مرشحيهم للبرلمان في عام ١٩٤٧ وتمكنوا في عام ١٩٤٩ من تقوية مراكزهم في البرلمان، بل مشاركتهم لاحقاً في الوزارة، لذا فإن علاقة الإخوان المسلمين في سورية بالبرلمان كانت أكثر إيجابية منها في مصر. ويعود ذلك بشكل عام إلى أن الممارسة البرلمانية في سورية لم تحظ بسوء السمعة إلى القدر الذي حدث في مصر.

وبالإمكان الإجابة على السؤال عما إذا كان وجود الإخوان المسلمين في سورية ضرورياً لتاريخ تلك الدولة بلا ونعم في آن واحد. إذ إنهم لم يتوصلوا في أي وقت من الأوقات إلى درجةٍ من الأهمية جعلتهم يؤثرون في تطورات الأحداث في سورية، التي تم التعرض لها في الأقسام ج ود، بشكل حاسم. ومن هذا المنطلق يمكن الحكم بصحة الاستنتاجات التي توصلت إليها الدراسات الأخيرة السريعة عن تاريخ سورية الحديث من قبل «سيل» و«توريه» و«بتران»[٨٣] بشكل عام. ومن ناحية أخرى فقد كانت لهم أهمية حيث إنهم شاركوا في معظم التطورات الهامة التي تمت في هذه الفترة في سورية، بل إنهم ساهموا من خلال التحريض على بلورتها. وينطبق ذلك على الأزمة المصيرية في فلسطين ومحاولة تطوير سياسة للحياد بين الدول العظمى، مما أدى إلى بلبلة لدى دول الغرب. وساهموا من خلال تشكيل الجبهة الإسلامية الاشتراكية في عام ١٩٤٩ في نشر تعبير (الاشتراكية) الذي بدأ يحظى في العالم العربي بأهمية متزايدة، كما أنهم كافحوا باسم الحرية البرلمانية من أجل سورية الصغرى

ضد مشروع سورية الكبرى للأمير عبد الله وضد محاولات الاتحاد مع العراق.

وفي موقف واحد، عندما تعرض الحديث بشكل مباشر عن صلاحية الإسلام أثناء احتدام الصراع في عام ١٩٥٠ حول إعلان الإسلام ديناً للدولة بين موافق ومعارض، لم يتمكن الإخوان المسلمون من تحقيق هدفهم. إلّا أنه لا يمكن القول بأنهم كانوا في ذلك ضد التيار. فقد أعطى مشرعو الدستور السوري لعام ١٩٥٠ في مقدمته وفي البند الثالث، للإسلام مكانة تقارب إلى حد بعيد ما كان يطالب به الإخوان المسلمون. فعلى الرغم من انحسار الإسلام عن كثير من الدوائر، إلّا أنه ما زال يشكّل العامل المميز للشخصية الذاتية وللبديهيات لفئة كبيرة من الشعب.

وكما هو الأمر بالنسبة للإخوان المسلمين في مصر، فقد كان الجيش بمثابة الخصم الأساسي للإخوان المسلمين في سورية. إلّا أنه على النقيض من مصر، حيث وجدت في بادئ الأمر علاقات وثيقة بين الإخوان المسلمين والضباط الأحرار وحيث استثني الإخوان المسلمون إثر ثورة عام ١٩٥٢ بادئ الأمر من الحظر العام للأحزاب، فلا توجد بالنسبة للإخوان المسلمين في سورية أية مؤشرات لوجود علاقات مع الجيش. إذ كانوا هنا أولى الفئات التي تأثرت بعداء الجيش إثر الحظر الذي فرض عليهم عقب تدخل الجيش في السياسة أثناء حكم حسني الزعيم. ولا توجد إجابة واضحة على أسباب عدم توصل الإخوان المسلمين في سورية لأي نفوذ لدى الجيش، على الرغم من انتماء كليهما لطبقة صغار الكسبة ومساهمة الإخوان المسلمين بشكل غير مباشر في إنجاح الانقلاب العسكري الأول بفضل معارضتهم الشديدة لحكومة شكري القوتلي التي سبقت الانقلاب. وقد تعطي التركيبة الطائفية للجيش، حيث إن الفئة السنّية كانت هي الأقل تعداداً، وكذلك تصرف الإخوان المسلمين تجاه حكومة خالد العظم التي سبقت الانقلاب وتحالفهم مع السياسيين الاقطاعيين من الطبقة العليا، الذي ظهر واضحاً من خلال تصرفهم نحو حكومات حزب الشعب في العامين ١٩٥١/٥٠، قد يعطي ذلك كله بعض التفسير لتصرفهم.

إلّا أن التباين في علاقة الإخوان المسلمين في مصر وسورية مع الجيش لا يمكن اعتباره تبايناً أساسياً بين فئتي الإخوان المسلمين. فقد أخفق الاثنان كجمعيات دينية ـ سياسية

في التعامل على المدى الطويل مع الضباط، وقد تبلور ذلك فيما بعد على أنه صراع بين العلمانية والعقيدة الدينية: فقد أعلنت مصر في عام ١٩٥٧ عن تبنيها للديموقراطية التعاونية الاشتراكية على أنها الإيديولوجية التي ستستند الدولة إليها على المدى الطويل وذلك إلى جانب القومية العربية.

أما في سورية فقد توطد نفوذ حزب البعث في منتصف الخمسينيات لدى الجيش، وذلك إثر تحول واضح نحو المسار اليساري، مما وطد دوره منذ ذلك الحين في السياسة السورية. ومن العوامل التي ساهمت في تأزم العلاقة بين الجيش والإخوان المسلمين هو تنظيم الإخوان المسلمين الذي شمل أيضاً «الفتوة» الشبه العسكرية، مما شكل دولة ضمن أخرى. فقد تغاضى نظام الديموقراطية البرلمانية الهش عن نشاطات الإخوان المسلمين السياسية المنافية لنظام الجمعيات، إلّا أنها لم تكن مقبولة من قبل الديكتاتورية العسكرية.

وشهد العامان ١٩٥١/٥٠ تقارباً واضحاً بين الإخوان المسلمين في سورية، ممثلة سياسياً بالجبهة الإسلامية الاشتراكية، وحزب الشعب الذي كان أقوى الأحزاب البرلمانية في سورية آنذاك. وكان يتألف مع سياسيي الحكومة التي سبقت انقلاب حسني الزعيم، من الطبقة العليا الإقطاعية التي كانت على عداء شديد مع الإخوان المسلمين سابقاً. أما الأسباب السياسية لذلك «التحول» فتعود لتجربة الإخوان المسلمين المريرة مع الضباط وللارتباطات الشخصية والسياسية مع حزب الشعب، وكذلك للعداء مع الأحزاب «الاشتراكية» الأخرى مثل البعث والحزب العربي الاشتراكي ـ أكرم الحوراني.

أما من الناحية العقائدية، فلم يشكل ذلك «التحول» أية إشكالات بالنسبة للإخوان المسلمين. فعلى الرغم من استخدامهم لشعارات تناقض روح الانسجام بين الطبقات التي تدعو إليها عقيدتهم، إلّا أن انتقاداتهم لم تكن ضد أولئك «كطبقة عليا» وإنما كحكام «سيئين»، بإمكانهم التحول إلى حكام «طيبين» والرجوع إلى حظيرة «الشعب» إذا تصرفوا وفق المعايير الدينية والأخلاقية للإخوان المسلمين. وقد أثبت الإخوان المسلمون من خلال سلوكهم السياسي والعقائدي، بل أيضاً من خلال اشتراكية الإسلام، أنهم يعبرون عن طبقة صغار الكسبة: فعلى الرغم من وقوفهم في المسائل

الاجتماعية إلى جانب المطالبين، إلّا أن «المسائل المصيرية» التي كانت تتعلق بشخصية الأمة، سواء كشعب أو كدولة، استحوذت على قدر أكبر من الأهمية. ولم يكن دفاعهم من خلال اشتراكية الإسلام بالدرجة الأولى لنصرة أولئك الذين يكافحون من أجل لقمة العيش، بقدر ما كان من أجل إقرار ضرائب تصاعدية.

وفي تلك الفترة التي تم التعرض لها، لم يستخدم الإخوان المسلمون في سورية العنف لتحقيق أهدافهم السياسية كما حدث في مصر، وهي صفة لحقت الإخوان المسلمين حتى يومنا هذا[1]. إلّا أنه لا توجد هنا أيضاً أية فوارق مبدئية بين الإخوان المسلمين في سورية ومصر. فقد أظهر صراعهم مع الشيوعيين استعداداً للجوء إلى العنف إذا اضطر الأمر لذلك.

وانسحب الإخوان المسلمون في سورية من مجال العمل السياسي إثر انتهاء فترة حكم الديكتاتور أديب الشيشكلي في عام ١٩٥٤، فلم يشاركوا في الانتخابات العامة وحولوا جهودهم إثر منع الإخوان المسلمين في مصر في صيف العام ذاته بالدرجة الأولى نحو مصير جماعتهم. فلم تعد مطالبتهم بنظام الإسلام هي بالدرجة الأولى لتبرير نشاطهم السياسي، بل للتأثير من خلال التربية دينياً وأخلاقياً على المجتمع. وبقي الإخوان المسلمون منذ منتصف الخمسينيات بعيدين عن المشاركة في صنع أهم التطورات السياسية في سورية، بينما تسلم حزب البعث زمام المبادرة بنداءاته نحو وحدة عربية تحررية وبمبادئه الاشتراكية.

وقد أظهر الإخوان المسلمون أنفسهم أثناء تلك الفترة، من خلال خطاهم المتعثرة نحو مطالبهم، بأنهم ليسوا أولئك الذين يسعون لتطبيق فكرة نظام الإسلام، بل لمصالحهم الشخصية، التي هي بمجملها مصالح طبقة صغار الكسبة السنيين. واستُمدت مطالبهم من القاعدة الدينية، التي كانت تظهر بالدرجة الأولى عندما يشعر الإخوان المسلمون أنفسهم أنهم في المعارضة.

إن علاقة الإخوان المسلمين بالإسلام، والتي هي أيضاً ارتباط تاريخي، كانت علاقة توفيقية وتبريرية. وتم اختراق الأسطورة الأزلية للتاريخ من خلال صورتهم للتاريخ التي تتطابق مع الإسلام السلفي، حيث فهموا التاريخ على أنه المنهج الرسولي للإسلام،

الذي أعيد اكتشافه، والاقتداء بعصر الرسول محمد (ﷺ) والسلف الصالح، وذلك أمام التصوف وتقديس الأولياء والخرافات الشعبية: أما في الأزمنة الحالية فلا فلاح من وجهة نظر الإخوان المسلمين إلّا إذا حدث شيء يرقى إلى مستوى الأزمنة الفائتة التي تم الابتعاد عنها في فترة الانحطاط. غير أنه لا يوجد تفصيل منسق لما يؤهل عهد الرسول (ﷺ)، الذي اعتبر لأسباب دينية بأنه فترة صلاح. ولم يقدم الإخوان المسلمون، في المسائل السياسية والاجتماعية الهامة، سوى قواعد عامة تحتمل تفاسير متعددة ارتكزت على وقائع تاريخية محددة، إلّا أنها غير ملزمة. يضاف إلى ذلك عدم وجود دراسات تحدد الفوارق بين تلك الفترة المثالية والوقت الحاضر. فقد تم التعرض إلى زمن الانحطاط بشكل عام، أي في الدرجة الأولى لفترة الحكم العثماني وانطلاقاً من أفكار القومية العربية، مع إدانة غير محددة لمظاهر الاقتداء بالغرب. إلّا أنهم لم يتمكنوا من الإجابة على تساؤل عن مدى كون الإخوان المسلمين أنفسهم بمثابة محاولة للتفاعل مع التغريب. وكثيراً ما كان الارتباط بين التراث القديم والحاضر من خلال الخطابة، كما تبين الخطب عن «ثورة الإسلام»، التي لم تشتمل سوى على أفكار الإخوان المسلمين التي تتعلق بالإصلاح.

وتبين مطالب الإخوان المسلمين السياسية والاجتماعية أن القيم التي كانوا يعتبرونها من الناحية الدينية بأنها تمتلك نوعية فترة الصلاح، بأنها تنبع عن آراء لطبقة صغار الكسبة نحو أمة شطَرها نزاع الطبقات الاجتماعية، تسود فيها العدالة الاجتماعية بحيث توزع فيها الصدقات على الفقراء ويسخِّر فيها الأغنياء أموالهم لمصلحة الأمة ولا يبذرونها في الكماليات، ويعمل الحكام «الصالحون» «بإخلاص» لمصلحة الشعب. إن الاعداء الخارجيين فقط ـ سواء أكانوا إقطاعيين أو شيوعيين أو صهاينة ـ هم الذين يقرون بصلاحية تلك التصورات عن «المجتمع الإسلامي الحق».

إن تلك التصورات عن المجتمع «الصالح» كانت تستند إلى الإيمان بأن «المجتمع لا يمكن أن يستقر إلّا إذا أشبع بالأخلاق المستمدة من إيمان ديني راسخ»[٢]. لذا فإن فكرة مجتمع «تعددي» كانت غير مقبولة لدى الإخوان المسلمين. وعلى الرغم من عدم مطالبتهم بمعاملة النصارى واليهود العرب على أنهم من أهل الكتاب، الذين لا يتمتعون أمام القانون بالمساواة في الحقوق المدنية على الرغم من الادعاءات المغايرة، إلّا أنه كان

على النصارى واليهود مسايرة اهتمامات الأمة العربية التي يحددها الإسلام من وجهة نظر الإخوان المسلمين. وهكذا يكون الإخوان المسلمون قد وقفوا من خلال تصوراتهم عن المجتمع «الصالح» خارج التاريخ القومي لسورية المتعدد الطوائف، والذي تميز مجتمعها بالفوارق الاجتماعية وبالتحرر.

وبالإمكان تفهم الدافع إلى مجتمع «صالح» كما يطالب به الإخوان المسلمون، نظراً للظروف التي نتجت من فترة الانتداب وهزيمة فلسطين التي أظهرت بوضوح الواقع الحالي المتخلف، إضافة إلى التبعية الاقتصادية وعدم توضح الأوضاع الطبقية داخل المجتمع.

إلا أن سلوك الإخوان المسلمين نحو المجتمع المثالي، كما كانوا يرجونه، لم يكن حازماً، كما يتبدى ذلك من تصرفهم سياسياً مع الإقطاعيين والعمال أو مع مطلبهم بأحقية نظام الإسلام. أما السبب في ذلك فيعود إلى محاولة الإخوان المسلمين تحقيق مصالح طبقية ولكن بعقيدة لا تعرف الفوارق الاجتماعية. إن ذلك التصرف المتردد من أجل أحقية نظام الإسلام يعود إلى أنه لم يكن مجرد نظرية تتعرض بالتفصيل للمسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة، بل إلى مبادئ دينية أخلاقية، مما يفسر رجوع الإخوان المسلمين إلى العبارات الدينية الأخلاقية عندما يزج بالإسلام في معمعة العراكات السياسية.

إن التناقض بين العقيدة الذاتية والمناورات السياسية كان من أسباب ذلك النجاح السياسي المؤقت والمحدود للإخوان المسلمين: فلقد تمكنوا من المطالبة بمثالية تحقق الشعور بالتميز لأنه استقي من معتقد الغالبية العظمى للسكان، وذلك في مجتمع سيطر عليه التوجه الغربي.

وشارك «الإخوان» في الحين نفسه، في بلورة أهم المناهج والتعابير السياسية لتلك الحقبة، على الرغم من أنها لم تكن تتوافق في بعض الأحيان مع مبادئهم. ويمكن القول بأن الإخوان المسلمين لولا مواقفهم المتناقضة في بعض الأحيان مع مطالبهم، لبقي الانطباع عنهم بأنهم مبشرون وليسوا سياسيين. لذا فقد كان كافياً انتهاز مواقف معينة للإثبات، ولو كلامياً في بعض الأحيان، بأن الإسلام هو الذي يدعو للاشتراكية الحقة.

وفي مجتمع، يعتبر فيه الإسلام بمثابة البديهيات لفئات واسعة من الشعب، فليس من الغريب أن يحظى بالنجاح كل من يتمكن من أن يظهر المصالح العامة بأنها إسلامية.

وتبين هذه الدراسة أن التقسيمات العلمية الدينية للمنهج الرسولي (ﷺ) والارتباط بالأسطورة الأزلية كانت أكثر ملاءمة من استعمال تعابير مثل «رجعي» إلخ... لمعالجة العلاقة المعقدة بين الإخوان المسلمين والتاريخ. فقد تبين أنهم أصوليون ليس لأنهم نظروا إلى الدين بأنه المرجع الأخير لكل شيء - فإذا تم الأخذ بهذا التعريف للأصولية توجب عندئذ اعتبار كل متدين لأية ديانة بأنه أصولي، - ولكن لأنهم اعتبروا فترة معينة من تاريخهم أعطيت بعداً دينياً، بأنها فترة فلاح تشمل جميع مرافق الحياة. وقد برهن الإخوان المسلمون في سورية أنهم رجعيون سياسياً، فعلى الرغم من مشاركتهم في الفترة الأولى من تاريخ سورية الحديث في أهم المطالب السياسية والاجتماعية، إلّا أنهم لم يتمكنوا من اتخاذ سياسة بل حتى تقديم مخطط يحقق التقدم للمجتمع. فلا توجد في أي من مطالبهم، التي تعتبر تقدمية في زمنهم ذاك، لم يكن قد تقدم بها غيرهم. فعلى الرغم من أن الاعتماد على الشخصية الذاتية مهم في حد نفسه، إلّا أنه لا يكفي لإعادة تكييف المجتمع.

أما أن الإخوان المسلمين بارتباطهم مع الأسطورة الأزلية، أو بشمولية مطالبهم، أو بعقيدة الشعب أو بمنظماتهم الشبه عسكرية، كانوا يمثلون طبقة صغار الكسبة التي تتعاطف مع الفاشية، فهو أمر لا شك فيه. وعلى الرغم من ذلك فإن منح الإخوان المسلمين ألقاباً سياسية مثل «فاشيون مسلمون» لم تحظ بأي اهتمام لأنها أهملت التعرض لذكر إطارهم التاريخي.

ولقد ورد في بعض المراجع أن الإخوان المسلمين هم بمثابة رأس الحربة لحركات النهضة الإسلامية في عصرنا الحالي. وتشترك جميعها بالفكرة الأساسية عن نظام الإسلام بمعنى "Islamic way of life" «المنهج الإسلامي في الحياة». إلّا أن التجربة السعودية تبين أن هذه الإيديولوجية لا يجب أن تنبع بالضرورة من طبقة صغار الكسبة، بل يمكن أن تتحول أيضاً إلى إيديولوجية الحاكم، بحيث يكون تصرف الحكام متناقضاً كما تم ذلك من قبل الإخوان المسلمين[٣].

وبسلوكهم التوفيقي بين تراثهم والعالم الحاضر استبق الإخوان المسلمون التطورات، التي تحولت في أثنائها تعابير مثل «إسلام» أو «إسلامي» لتصبح مجرد وصمات تمنح من الناحية الفعلية عمقاً ذاتياً، لتعطي المعارضة ضد «التغريب» أو الشيوعية دفعاً قوياً، لأن الإسلام ما زال يمثل، بالنسبة لفئات كبيرة من الشعب، القاعدة الأساسية لإثبات الشخصية. ويبين الرسم الذي جاء في مجلة «رابطة العالم الإسلامي» التي تصدر في مكة مدى البعد الذي يمكن أن يعطى لتعبير «الإسلام» في عهدنا الحالي.

فتحت عنوان «المسلمون يتقدمون». ظُهر في مقدمة الصورة شاب يحمل لوحة كتب عليها «إسلام = ؟». وتأتيه الإجابة من الحشد أمامه (جميعهم من الذكور)، الذين يتوافدون من الكعبة التي في منتصف الصورة إلى ناحيتي ذلك الشاب وقد حملوا لافتات كتب عليها في الناحية اليسرى: «الشيوعية + الله = الإسلام»، «اشتراكية الإسلام» و«ديكتاتورية الإسلام»، وفي ناحية اليمين: «الرأسمالية ـ الفوائد = الإسلام»، «الديموقراطية الإسلامية» و«القومية الإسلامية». وفي مؤخرة الصورة تشرق الشمس من خلف التلال، كرمز للصحوة الجديدة[٤].

أما كيف يتم إعلان الشيوعية والرأسمالية من خلال علامة جمع أو طرح بأنهما إسلام، وكيف يؤاخى بين متناقضين هما الديكتاتورية والديموقراطية بإضافة كلمة «إسلامي»؟ فلا يتبين ذلك من أي من البرامج السياسية والاجتماعية. ويذاع في الحين نفسه، عدم الاستعداد للاعتراف بالمناهج السياسية والاجتماعية المستوردة من أوروبا كنواة للشخصية الذاتية، بشكل يُظهر انتقادات الإخوان المسلمين ضد «الديموقراطية الكذابة»، التي تعني، في إطار الحديث عن سياسة الحياد، البديهيات الذاتية لدول الغرب، ولكن بعقيدتهم الخاصة. فإذا ضمنت سلامة تلك القاعدة الذاتية، وجد الاستعداد في أيامنا هذه كما في الفترة التي تعرض البحث لها، للأخذ بالأسباب الحديثة. ومن هذا المنطلق فإن الربط مع المناهج السياسية والاجتماعية الحديثة التي أشار إليها الرسم آنفاً يُعتبر محقّاً. وحقاً فقد تقبل الإسلام السياسي في عصرنا الحالي الأخذ من عقائد ومناهج متناقضة مبرراً ذلك بأنها إسلامية: فقد كافح الإخوان المسلمون مثلاً، بالإشارة إلى مبدأ الشورى من أجل الديموقراطية البرلمانية، كما يضفي الحكم العائلي في المملكة العربية السعودية الشرعية على نفسه، بأنه حكم شورى[٥].

إن ما يطلق عليه في أيامنا هذه بـ«الصحوة الإسلامية»، في عقيدة ونشاطات الإخوان المسلمين، لا يمكن فهمها بأنها بمثابة «رجعة إلى العصور الوسطى». بل هي بمثابة محاولة توفيقية تبريرية بين الحاضر والتاريخ الذاتي أمام التأثير الأجنبي، للمحافظة على الشخصية المتميزة. إلّا أن التاثير الأجنبي لم يكمن في الاستعمار فقط، بل أيضاً في التكنولوجيا المنقولة التي تبدو بريئة ظاهرياً، والتي تدّعي المملكة العربية السعودية ـ على سبيل المثال ـ بأنها تمكنت من التغلب على مشكلتها بفضل من «منهاج السعودية في الحياة».

وتوجد في أيامنا هذه في العالم الإسلامي ضغوط متزايدة من أجل إعادة استعمال الشريعة الإسلامية، أشد مما كان يدعو له الإخوان المسلمون. فإلى أي مدى ستوافق حقاً بعض الدول الإسلامية العودة إلى القانون الإسلامي، وهل أن انتقاء بعض أحكام الحدود القرآنية لإعادة العمل بها في بعض الدول الإسلامية يعود في الدرجة الأولى للبرهان على الثقة بالنفس ـ مع إثارة رعب الصحافة الغربية ـ أم للحصول على قدر أكبر من المساعدات من الدول الغنية بالبترول، كل ذلك يبقى غير واضح. ومن الواضح أيضاً أن أية دولة في الوقت الحالي لن تتمكن من الحكم بالشريعة فقط كما جاءت في المدونات القانونية التقليدية. وهنا أيضاً يمكن الاستشهاد بالمملكة العربية السعودية التي تعمل كلية وفق الشريعة الإسلامية، إلّا أنه يوجد إلى جانبها سيل من المراسيم الملكية بمفعول قانوني، خصوصاً في مجالات الاقتصاد والإدارة.

إن الفكرة العامة عن نظام الإسلام، بالإضافة إلى تراث قادر على التكيف إلى حد كبير، هي التي ستحدد مجرى التطور في العالم الإسلامي، وليست الشريعة بحد نفسها. إذ إنها تحدد الشيء الهام، وهو التميز الذاتي. غير أنها «كمنهج الإسلام في الحياة» ليست محددة بشكل كاف، لتبرر تفاوت المصالح في طرق الحكم السياسية والاجتماعية.

هوامش

(١) SEALE, PETRAN, TORREY.

(٢) MITCHELL, 313.

(٣) GIBB 96.

(٤) من المقبول والواضح أن دولة المملكة العربية السعودية لم تعد تستند إلى العقيدة الوهابية الصافية، على الرغم من أنها تنبع من الإسلام السلفي مثل عقيدة الإخوان المسلمين، لأنها غير قابلة للتفاعل مع العالم الغربي والدول الشيوعية. وقد تعرض وزير الإعلام محمد عبده يماني للإسلام كـ "way of life Saudi" «منهج السعودية في الحياة» في عدد خاص لجريدة "Arab News" بتاريخ ١٩٧٩/١١/٣٠ بمناسبة احتلال المسجد الكبير في مكة بيّن فيه أن الإسلام «منهج للحياة ونظام اقتصادي». ويناقض ذلك الرأي التأكيد الحكومي الذي جاء في الجريدة نفسها بأن «العصاة» في الحرم المكي ليست لديهم أية دوافع سياسية بل دينية فقط. يعني ذلك أن احتلال الحرم المكي لم يكن موجهاً ضد العائلة السعودية الحاكمة. إلّا أن ذلك أيضاً يعتبر متناقضاً من الناحية العقائدية، إذ إن الملك يعتبر بأنه «خادم الحرمين» في الإسلام، أي مكة والمدينة.

MUSLIM NEWS INTERNATIONAL, DECEMBER 1974 PAGE 37.

(٥) حسب نظام مجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية، والذي يعتبر بالتالي بمثابة الدستور حيث إنه يحدد شكل الحكم، تعتبر المملكة العربية السعودية نفسها بأنها «دولة ملكية شورية إسلامية» (عبد السلام ٢٥).

الـملاحق



ملحق ١

عقيدة جمعية التمدن الإسلامي

إيماننا:

١ ـ أؤمن، بأن الله واحد والحكم كله لله وبأن محمد (صلى الله عليه وعلى آله سلم) خاتم الأنبياء أرسل للناس أجمعين. وأؤمن بأن الجزاء حق، وبأن القرآن كتاب الله وبأن الإسلام قانون يشمل الدنيا والآخرة. وأعد بأن أتلو كل يوم جزءاً من القرآن العظيم[1] أو ما يتيسر لي من ذلك، وبأن أتمسك بالسّنة المطهرة وبأن أدرس سيرة الرسول (ﷺ) وأصحابه المطهرين.

٢ ـ وأؤمن بأن الاستقامة والفضيلة والعلم من أعمدة الإسلام.

وأعد بأن أقيم بإخلاص واجب العبادات لله وأن أتجنب المنكرات، وأن أتمسك بالأخلاق الحميدة وأن أبتعد عن الأخلاق السيئة وأن أجتهد من أجل التعاليم الإسلامية قدر المستطاع. وسوف أسعى للمحبة والوفاق بين من يدّعون على بعضهم أمام القضاء لأجل التقاضي مع بعض، ولا ألجأ للقضاء إلّا في أقصى الحاجة. وسوف احترم تقاليد

(*) مجلة **التمدن الإسلامي**، ج ٢ (١٣٥٦) ٤، الصفحة الخارجية.

وشعائر ولغة الإسلام، وسوف أعمل من أجل نشر العلوم والمعارف النافعة في جميع فئات الأمة.

٣ ـ وأؤمن، بأن للمسلم حقاً بالعمل والكسب وبأن في ملكه الذي اكتسبه حقاً قانونياً للفقراء والمحرومين. وأعد، بأن أعمل من أجل كسب قوتي اليومي وبأن أقتصد للغد، وبأن أخرج الزكاة من ممتلكاتي وبأن أخصص جزءاً من دخلي للأعمال الصالحة وللإنفاق. وبأنني سوف أساند كل المخططات الاقتصادية الإسلامية المفيدة وسأشجع منتجات دولتي وأبناء ديني ووطني، وبأنني لن أعمل بالربا ولن أنغمس بالإسراف في جميع مؤسساتي أو ممتلكاتي.

٤ ـ وأؤمن بأن المسلم مسؤول عن عائلته وبأن من واجباته السهر على صحتهم وعقائدهم وأخلاقهم.

أعد بأنني سأعمل قدر المستطاع لإقامة تعاليم الإسلام بين أفراد عائلتي، وبأنني لن أرسل أطفالي إلى مدارس لا تحمي مبادئهم الدينية والأخلاقية وبأنني سأقاطع جميع الجرائد والمنشورات والكتب والمنظمات والتجمعات والأندية التي تعادي الإسلام.

٥ ـ وأؤمن، بأن إحياء مجد الإسلام من خلال نهضة شعوبه وإعادة العمل بقوانينه هو واجب على المسلمين وبأن على راية الإسلام قيادة العالم وبأنه من الضروري لكل مسلم تربية العالم وفق تعاليم الإسلام.

وأعد بأن أجتهد من أجل تحقيق هذه الرسالة في حياتي وأن أكرس جميع طاقاتي من أجل ذلك.

٦ ـ وأؤمن بأن المسلمين كافة أمة واحدة تربطهم العقيدة الإسلامية، وبأن الإسلام يأمر أبناءه بتقديم الخير للبشرية. وأعد قدر استطاعتي بأن أجهد نفسي في تقوية رابطة الأخوة بين المسلمين وبأن أنهي التنافر واختلاف الآراء بين طوائفهم.

٧ ـ وأؤمن بأن أسباب تخلف المسلمين تعود لابتعادهم عن دينهم وبأن أساس

الإصلاح يكمن في العودة إلى تعاليم الإسلام وأحكامه، وبأن ذلك ممكن إذا عمل المسلمون من أجله، وبأن فكرة الحضارة الإسلامية ستحقق هذا الهدف.

وأعد بالتمسك بمبادئ هذه الفكرة وبأن أحترم بإخلاص كل من يعمل من أجلها وبأنني سأجاهد لخدمتها ما دام ذلك في سبيل الحق.

هوامش

(١) إشارة إلى الآية القرآنية: ٧٣/٢٠ «واقرأوا ما تيسر منه» وهي حسب محمد المبارك من العبادات (مبارك، نظام، عقيدة، ١٩٧).

ملحق ٢

مذكرة الإخوان المسلمين في سورية بتاريخ ٥ أيلول (سبتمبر) ١٩٤٧ لرئيس الجمهورية ورئيس وزراء سورية الكبرى الملك عبد الله في الأردن

في هذه الأيام، إذ عاد الحديث عن مشروع سورية الكبرى وإعلان دعاة هذا المشروع بأنهم مصممون على تحقيقه، يرى الإخوان المسلمون أنه من واجبهم أن يضعوا أمامكم هذه المذكرة ليبينوا وجهة نظرهم لصد كارثة كبيرة عن الوطن السوري يمكن أن تحل به في تاريخه السياسي الحديث.

إن دعاة مشروع سورية الكبرى يستخدمون في دعاياتهم حججاً تاريخية وقومية وسياسية يلبسونها ثوب الحقيقة ولكنهم يخفون التزوير والتحوير الذي لا يلبث أن يظهر للناقدين المتنورين.

١ ـ وهكذا فإن الادعاء بأن المطالبة بسورية الكبرى سيحقق ما يسعى إليه السوريون منذ الحرب العالمية الأولى وقد اتفق فيه جميع العاملين في الحقل السياسي، هو تلفيق مهين.

(*) النص في المنار، ٦ م ١٩٤٧/٩.

إذ إن السوريين كانوا متفقين على مطلب سورية الطبيعية التي تحدها جبال طوروس في الشمال وشبه جزيرة سيناء في الجنوب. ومن الواضح أن منطقة الإسكندرون وأنطاكية تتبع لها، والتي اقتطعت من الوطن الأم سورية إثر تآمر فرنسا وبريطانيا ضد سورية. كما أنها تشمل دولة لبنان الحالية وفلسطين بأجمعها. إلّا أن الذين ينادون اليوم بسورية الكبرى لا يشملون في الدولة التي يحلمون بها الإسكندرون وأنطاكية، بل إن جلالته الملك عبد الله، صرح أثناء زيارته للإسكندرون في طريقه لتركيا بأنه سعيد لوضع قدميه على أرض تركية.

وكذلك فقد صرحوا بأنهم لن يتعرضوا لسيادة لبنان الحالي وبأن الجزء من الأراضي الفلسطينية التي ستقدمها بريطانيا لليهود لن تتبع لتلك المملكة.

لذا فإن سورية الكبرى التي يسعون لتحقيقها، هي تشويه لسورية الطبيعية التي طالب بها الشعب السوري في تلك الأيام، وإن محاربة سورية الكبرى ليست محاربة للآمال الوطنية كما يدعي مؤيدو هذا المشروع.

٢ ـ إن السوريين يطالبون الآن بوحدة سورية الطبيعية، إلّا أنهم يريدون أن تتمتع بالحرية والاستقلال كاملاً، وأن لا يكون للإمبرياليين سلطة على أي جزء منها. إلّا أن دعاة سورية الكبرى يعرفون بسلخ تركيا للواء الإسكندرون وإقامة دولة يهودية على جزء كبير من أرض فلسطين. كما يعرفون بأن سورية الكبرى هي لعبة طبيعية في أيدي الإمبرياليين البريطانيين لتحقيق رغباتهم وأهدافهم. وأكبر برهان على ذلك هو موافقتهم على اتفاق لشرق الأردن بأن تخضع سورية الكبرى للنفوذ المباشر لبريطانيا.

إنهم يرضون بجزء من سورية ثم يوافقون على ربطه بسلاسل واتفاقات وبأن يقف على رأس جيشه أحد أهم رجالات بريطانيا التي تهتم بالأمور العربية. ولا شك بأنهم سوف يحاولون توسيع هذا الطوق ليشمل المناطق السورية، التي يحاولون ضمها إلى ممتلكتهم.

فهل يتناسب ذلك مع مطلب السوريين لتحقيق وحدة طبيعية واستقلال كامل؟

هل هي لمصلحة سورية الصغرى التي تأخذ مكانة عالية في الساحة الدولية، بأن تنضم

لسورية الكبرى لكي تتحول إلى قاعدة للإمبريالية البريطانية مع خطر الالتفاف حول جميع الدول العربية؟.

٣ ـ إن سورية في حدودها الحالية تتمتع منذ زمن بنظامها الجمهوري وتضع ثقتها به. وهي ترفض بشدة أن تتحول إلى نظام آخر تعتقد بأنه لا يتناسب مع تحقيق آمالها أو نفسيتها أو عقيدتها. إلّا أن دعاة سورية الكبرى يتعلقون بشدة بنظام الملكية الوراثية. فكيف يصح الرأي بأن الدعوة لمشروع سورية الكبرى تتناسب مع آمال ورغبات السوريين.

٤ ـ إن سورية والدول العربية بأجمعها تتفق على محاربة تقسيم فلسطين بكل ما يملكونه، لأن في ذلك إقامة دولة أو كيان يشابه دولة لليهود في بعض مناطق فلسطين، ولو كان ذلك في قرية صغيرة من فلسطين فإنه يشكل خطراً مباشراً على فلسطين وجميع الدول العربية. إذ إن مشروع سورية الكبرى يعتمد على ضم المنطقة العربية من فلسطين مع التخلي عن المنطقة اليهودية، إذا تحقق مشروع التقسيم لا سمح الله، وتحت حكم اليهود والبريطانيين. ومن هنا فإن تحقيق المشروع هو ضربة مؤلمة للآمال العربية وضرر دائم للقضية الفلسطينية.

٥ ـ كان شرق الأردن في العهد العثماني جزءاً من ولاية سورية، وكان «متشرفليك» أوليت إدارته للمتشرف الذي يتبع لوالي دمشق. فإذا كانت هناك الآن رغبة أو اهتمام بالانضمام، يكون عندئذ من الضروري أن يعلن شرق الأردن انضمامه إلى سورية وأن يترك للسوريين أمر اختيار وتعيين من يرأس هذه الدولة والنظام الذي يختاره الشعب من خلال استفتاء حر. ولكن عندما تحاول دولة صغيرة الحكم في إرادة شعب مستقل له جمهوريته وبرلمانه لإرغامه على الاتحاد أو الانضمام لنظام لا يرغب به، يكون ذلك قد ابتعد كثيراً عن المنطق والقانون، لذى فإن المشروع يكون بعيداً جداً عن التنفيذ.

٦ـ إن بروتوكول الإسكندرية يحدد الاعتراف بالحدود الحالية لجميع الدول العربية الممثلة في جامعة الدول العربية، وذلك بالنظر للأوضاع الحالية التي تشمل الموافقة على الأوضاع السياسية للدول العربية كأساس للتعاون فيما بينها. إن هذه الظروف لم تتغير بعد، وما زالت مصلحة العرب تقتضي اليوم عدم إثارة مسائل من هذا القبيل. فإنه

ليس من قبل الغباء أو الإهمال موافقة قادة سورية على الحدود الحالية للبنان على الرغم من أنهم من المؤيدين المتحمسين للوحدة السورية، وذلك لأن المصلحة العربية تقتضي القبول بالأوضاع الحالية للمساهمة في إتمام التعاون العربي بين الشعوب العربية في جو لا يشوبه ولا يعكره أي اضطراب. فما هي دوافع مؤيدي سورية الكبرى للدعوة إلى تغيير المعطيات الجغرافية في بعض دول الجامعة العربية؟ ولحساب من يعود هذا النداء؟.

٧ ـ لدى العرب في أيامنا هذه مشاكل تتطلب تعاضد كل الأيدي للتغلب عليها، مع العلم بأن الأمر يتعلق بكرامة الأمة العربية وشرفها وحريتها. وتقف على قمة هذه المشاكل المسألة الفلسطينية والمشكلة المصرية والمغرب العربي. وقد رأينا كيف أغضب دعاة سورية الكبرى سورية ولبنان والمملكة العربية السعودية، حين صرح قادة تلك الدول رفضهم بشدة لتحقيق هذا المشروع. وإذا أصر الدعاة على تنفيذه بالقوة، فإن رجال تلك الدول لن يترددوا بالوقوف بجباههم بالقوة نفسها. فإذا تم التصادم، لا قدّر الله، فإن كل المؤشرات تدل على أن مصر واليمن والعراق ستنضم للدول الثلاث (سورية ولبنان والمملكة العربية السعودية). إن ذلك سيعني انقسام الجامعة العربية التي وضع العرب فيها آمالهم وتحريضاً للفتنة والعداوة بين الدول العربية، ولن يفيد ذلك في الأوضاع الراهنة إلّا العدو المتربص الذي يزعجه تآزر العرب في مسألتي مصر وفلسطين، مؤازرة واعية تستدعي الإعجاب والتقدير. فإذا افترضنا بأن المصلحة العامة هي التي ألهمت جلالته الملك عبد الله بإعلان سورية الكبرى، توجب عليه الآن التخلي عن هذا المشروع عندما شعر بنفور الدول العربية، لأنه يعرض الجامعة العربية للانقسام ويؤدي بها إلى الحرب الأهلية إذا أصر على تحقيق مشروع سورية الكبرى.

من أجل ذلك كله يعتقد الإخوان المسلمون في سورية بأن مشروع سورية الكبرى لا يحقق آمال السوريين وليس في مصلحة أي من الدول العربية. بل إنه مشروع إمبريالي يهدد استقلال الدول العربية حيث يخول جيوش دولة أجنبية الإقامة فيها (أي الدول العربية). كما أن ذلك المشروع يهدد الوحدة العربية بالانقسام ويحوّل أذهان الدول العربية عن حل مشاكلهم الحساسة، على الرغم من ضرورة العمل والتعاون بين بعضهم البعض.

إن الإخوان المسلمين كجماعة تشمل الآلاف من المؤمنين الشبان الذين يعملون من أجل عروبتهم، تساندهم في ذلك بإخلاص جموع الأمة، يعلنون الآن، حيث تتكاثف في سماء الدول العربية غيوم ملبدة، بأنهم سيحاربون هذا المشروع بكل ما أوتوا من قوة وبأنهم سيتعاونون مع جميع لجان المتطوعين والجمعيات والحكومات التي أعلنت رفضها لهذا المشروع. وإنها تضع شبانها مع قدراتهم وجمعياتهم تحت تصرف الوطن الغالي لصد هذه المؤامرة الخطيرة ضد استقلاله وحريته. نرجو من الله أن يكون النصر حليفكم في صد ظلم العاتي ضد استقلال البلاد وأن يحفظ هذه الأمة من دسائس الإمبريالية ومكائدها.

المجلس الأعلى للإخوان المسلمين
المراقب العام: مصطفى السباعي



ملحق ٣

برنامج الجبهة الإسلامية الاشتراكية

أ ـ في السياسة الخارجية

١ ـ العمل من أجل تقوية الروابط بين الدول العربية في شتى المجالات وإزالة العقبات فيما بينها والتي تحول دون تحقيق الوحدة المطلوبة. تقوية أية تكتلات عربية هي في مصلحة الأمة العربية ولا تخضع لتأثير السياسة الإمبريالية وسيطرة أعوانها في صفوف قادة ورؤساء الدول العربية.

٢ ـ تعديل دستور جامعة الدول العربية بحيث تتحول إلى أداة قوية لتكون قائدة للأمة العربية وليست أداة لبسط نفوذ أولئك الذين يتسلمون مناصب بداخلها.

٣ ـ حل المشكلة الفلسطينية من خلال إخراج القوة الكامنة في نفوس العرب والمسلمين إلى النور واستخدام جميع إمكانات الشعب من أجل تحرير الأرض المقدسة من مخالب

(*) **المنار الجديد**، ١٩٤٩/١١/١١.

الصهيونية، وإزاحة أولئك السياسيين والعسكريين الذين هزموا في حرب فلسطين من قيادة المعركة القادمة. حل مسألة اللاجئين بتأمين عودتهم إلى ديارهم من أن يضعوا أنفسهم تحت سيطرة وسلطان اليهود.

٤ ـ تقوية رابطة التعاون بين الدول الإسلامية في المجالات الثقافية والاقتصادية والأخرى.

٥ ـ إيجاد روابط سياسية مع الدول الكبرى تستند إلى قاعدة من التكافؤ، على أن تشكل المحافظة على مصلحة البلاد وسيادتها وضمان استقلالها القاعدة لأي تعاون بين الطرفين.

ب ـ في السياسة الداخلية

٦ ـ حماية السياسة الداخلية من أي تدخل أجنبي، والمحافظة على النظام الجمهوري، مع المحافظة على التوازن بين السلطات ضمن حدود الدستور.

٧ ـ على الدستور الجديد أن يتناسب مع شخصية الأمة ويحقق آمالها في المحافظة عليها من خلال قوانين تجاري العصر وتطوراته، حيث تضمن الحريات العامة وتضرب على أيدي الذين يتلاعبون ويستهترون بحقوق الشعب وآماله واستقلاله وأمواله.

٨ ـ نزاهة الحكومة وإقامتها على أسس دستورية تحول دون النزعة إلى التحكم، ويعترف بها بتمثيل الشعب من خلال البرلمان الذي يتم انتخابه من قبل الشعب في انتخابات حرة، وبأن الشعب هو مصدر السلطات وأعلى السلطات في تنفيذ سياسة الدولة وأمورها.

٩ ـ إصلاح الإدارة الحكومية وتنظيفها من الرشاوى والمحسوبيات.

التقليل من البيروقراطية من خلال تسريح الغير الصالحين والاقتصاد في الميزانية قدر الإمكان أثناء تعيين الموظفين الحكوميين وتحقيق العدالة ورعاية المصالح العامة.

١٠ ـ تقوية الجيش، سواء معنوياً من خلال تقوية معتقداته الدينية وأخلاقه أو من الناحية المادية بتقوية أسلحته واستعداده. إقامة مصانع للأسلحة والذخائر تضمن القوة لجيشنا أمام أي عدو. الخدمة العسكرية الإجبارية لجميع أبناء الشعب كي يشكل أبناء الأمة جيشاً احتياطياً مستعداً للدفاع عن وطنه عند أي هجوم.

ج ـ في إصلاح جهاز التربية والتعليم والنظام الاجتماعي

١١ ـ من الضروري إقامة سياسة للإصلاح الداخلي على الأسس التالية:

النظر إلى الحقائق وليس إلى المظاهر، والبدء بالضروري قبل الكمالي. الإصلاح يجب أن يشمل جميع أبناء الوطن دون تمييز بين أهالي المدن والقرى أو الغني والفقير، ومراعاة صحة الفقراء قبل احتياجات الأغنياء.

١٢ ـ حماية العقائد من الإلحاد. استلهام نظام الدولة وقوانينها من تشريعنا الإسلامي وإرثنا العربي. نشر الروحانية والإباء والشجاعة في نفوس الأمة والمحافظة على أخلاقها من الميوعة، وتوجيه النشرات الإذاعية والسينمائية والصحافية نحو هذا الهدف.

١٣ ـ توحيد المناهج في المدارس الحكومية والمؤسسات الخاصة الأجنبية حسب قاعدتين متينتين: الإيمان بالله والتمسك بالأخلاق والفضيلة، لتتحول المؤسسات التعليمية إلى أدوات سليمة لإنشاء جيل يفهم رسالة وطنه ويفتخر بآدابه ويحقق مصلحة البلاد، حاملاً علامات التقدم والرجولة.

١٤ ـ على الدولة والشعب الأخذ «بقانون التقشف» الذي يحول دون الإسراف والتبذير وينمّي أموال الدولة المخصصة للتسلح والتعليم والضمانات الاجتماعية وبرامج الإصلاح الضرورية.

١٥ ـ إيجاد سياسة مالية واقتصادية للدولة تعتمد على نمو الثروات الوطنية وتحسين وسائل الإنتاج وفتح الأسواق العالمية للمنتجات المحلية: تنظيم الاستيراد والتصدير بحيث تتم حماية أموال الدولة ومنع استيراد المواد الكمالية. تخفيض عبء الضرائب عن عامة

الشعب وزيادة الضرائب التصاعدية لكبار الملاك والمتمولين.

١٦ - توزيع أراضي الدولة على صغار المزارعين وخريجي المعاهد الزراعية وتحديد الملكية وتحقيق العدالة الاجتماعية برفع المستوى المعيشي للشعب من خلال التعليم والصحة والتغذية. الأخذ بنظام الضمان الاجتماعي الذي يكفل لكل مواطن حق التعلم والعناية الطبية والمعيشة عند الشيخوخة والبطالة عن العمل.

١٧ - حماية حقوق العمال بضمان مصالحهم وزيادة إنتاجهم وتحقيق التضامن بين العمال وأرباب العمل.

١٨ - الاهتمام بالقرى وطرقاتها وتزويدها بالكهرباء وإمدادات المياه، والعمل في جميع القرى لإيجاد مكان لإقامة الشعائر الدينية ومدرسة ومكتبة ومركز صحي وطبيب مقيم أو متجول.

١٩ - رفع مستوى المرأة وحماية أخلاقها وقيمتها. العناية بتربيتها فيما يجعلها أمّاً جيدة ومربية جيل ممتازة.

٢٠ - تأميم الشركات الأجنبية المرخص لها لتصبح ملكاً للدولة.

٢١ - تأسيس «مؤسسة الزكاة» لمكافحة الفقر والجهل والمرض لرفع مستوى العائلات الفقيرة ولتحقيق مخططات البناء التي تفيد الفقراء بالدرجة الأولى، وتأسيس إدارات اجتماعية سواء للاجئين أو العجزة أو الضعفاء أو الأيتام.

بيانات عن أعضاء الإخوان المسلمين في سورية والجمعيات الأخرى

١ ـ الأميري، عمر بهاء الدين

نائب رئيس الإخوان المسلمين. ولد في عام ١٩١٦ لمحمد بهاء الدين بك الأميري الذي كان من أعضاء المجلس في حلب في أثناء العهد العثماني. درس الآداب والفلسفة في باريس بعد حصوله على شهادة البكالوريا في عام ١٩٣٦.

أنهى دراسة الحقوق في دمشق في عام ١٩٤٠. عمل لفترة وجيزة في المحاماة في دمشق، وفي الدرجة الأولى في التدريس في عدة مدارس ثانوية في حلب، منها الكلية الشرعية. عين منذ عام ١٩٤٠ ناظراً لأوقاف عائلة الأميري الدينية. من مؤسسي دار الأرقم في حلب وأسس في عام ١٩٣٨ مركز «شباب محمد» في باريس. منذ ١٧ آذار/مارس ١٩٤٨ نائب المراقب العام مصطفى السباعي («المنار»، ١٩٤٨/٣/١٨). عين في عام ١٩٥٠ سفيراً لسورية في الباكستان. حرر العديد من المقالات في الجرائد، وكتاباً عن تاريخ الحمدانيين. وله مجلد في الشعر.

(*) المنار الجديد، ١٩٤٩/١١/٨.

٢ ـ آقبيق، محمد

رئيس جمعية التعاون الإسلامي لفترة من الزمن. ولد في عام ١٩٠١ لمحمد آقبيق. تلقى العلم في المدرسة العسكرية العثمانية وفي كلية الحقوق في دمشق. عمل في بداية أمره موظفاً في وزارة العدل ثم «حاكم صلح» في دوما بالقرب من دمشق ولاحقاً رئيساً لمحاكم الجزاء الأولى في دمشق.

٣ ـ العوف، بشير

السكرتير العام لمركز الإخوان المسلمين في دمشق اعتباراً من عام ١٩٤٦. ولد في عام ١٩١٧ لحمدي العوف. درس الحقوق في دمشق وعمل في الصحافة مخالفاً بذلك والده الذي أراد أن يجعله تاجراً في دمشق. عمل اعتباراً من ١٩٣٨ في جريدة «الأيام» الدمشقية وعين في عام ١٩٤٤ رئيساً مسؤولاً عنها. وفي عام ١٩٤٧ أصدر جريدة «المنار»، وكان أيضاً عضواً في المجلس الأعلى للكشافة في سورية. أصدر كتاباً مجهول المحتوى عن «الأسرة المسلمة». كان يكتب أثناء الإعداد لهذا الكتاب (١٩٧٨) في عدة مجلات عربية كـ«الحوادث اللبنانية» و«اقرأ» السعودية.

٤ ـ العظمة، أحمد مظهر

عضو بارز في في جمعية التمدن الإسلامي وعضو الإخوان المسلمين. ولد في عام ١٩٠٩ لأحمد بك العظمة. درس في كلية الحقوق في دمشق وحصل أيضاً على إجازة بتدريس الفلسفة والآداب. عين أستاذاً في الكلية الشرعية في حلب.

عمل كمحام في دمشق وأصدر منذ عام ١٩٣٥ مجلة «التمدن الإسلامي».

٥ ـ العظمة، سليمان

عضو بارز في جمعية الهداية الإسلامية. ملاك ومزارع. عضو المجلس البلدي في دمشق في الفترة ما بين ١٩٢٨ و١٩٣٨ونائب رئيس هذا المجلس في عام ١٩٣٥. رأس أيضاً جمعية إسعاف الفقراء في حي المهاجرين في دمشق.

٦ ـ الأزرق، عبد الوهاب

عضو بارز في الإخوان المسلمين. ولد في عام ١٩٠٥ لأحمد الأزرق. درس القانون في كلية الحقوق في دمشق وفي باريس. سكرتير للبرلمان في عام ١٩٣٧ (**قدامى**، ٢٩). ابتدأ عمله بالتدريس في مدرسة ثانوية، وعين لاحقاً رئيساً في المحكمة العليا في دير الزور، ورأس «شباب محمد» في دمشق. مؤلف كتاب «الجهاد في الإسلام».

٧ ـ باقي، نجيب

مفتش الجمعيات الإسلامية الخيرية في حلب. ولد في عام ١٨٧٧ لعبد القادر باقي. درس في الكلية الحربية العثمانية.

تاجر ويملك «شركة نجيب باقي وأولاده»، لاستيراد الأدوات الزراعية. ساند الملك فيصل وكان في حينه من مؤسسي «جمعية الدفاع الوطني في حلب»، وانتمى فيما بعد للكتلة الوطنية. أسس مدرسة خاصة هي «شمس المعارف» التي كانت تدرس اللغات العربية والتركية والإنكليزية والفرنسية، وعيّن في عام ١٩١٤ مفتشاً في مديرية التربية والتعليم في محافظة حلب. له يعود الفضل بتأسيس الميتم الإسلامي في عام ١٩٢٠، وفي عام ١٩٣٧ المعهد الزراعي في السلمية، وكانت في الأغلب بمثابة إعادة افتتاح للمدرسة التي أسست في العهد العثماني. مدير الكلية الشرعية في حلب عام ١٩٣٤.

٨ ـ البيطار، محمد بهجت

عضو بارز في جمعية التمدن الإسلامي. ولد في عام ١٨٩٤ لبهاء الدين البيطار الذي كان شاعراً وصوفياً معروفاً (شطي، ٤٢٩ وحسني، ٨٥٩). تلقى محمد بهجت تعليمه على يد العلماء. وابتدأ منذ عام ١٩٢١ التعليم في المدارس الابتدائية.

عمل ما بين عام ١٩٢٦ و١٩٣١ مديراً للمعهد العلمي السعودي في مكة، ثم مفتشاً في مديرية التعليم. عمل منذ ١٩٣٦مدرساً في المدارس الابتدائية في سورية، ومنذ ١٩٤١ في معاهد المعلمين، ومنذ ١٩٤٨ في كلية الآداب.

٩ ـ الدواليبي، محمد معروف

عضو المجلس الإداري للإخوان المسلمين في دمشق («المنار» ١٩٤٧/١٢/٢٤). ولد في عام ١٩٠٧ لمحمد رسول الدواليبي ، ودرس الشريعة في حلب وتخرج فيما بعد في القانون الأوروبي من باريس. محام وأستاذ القانون الروماني في الجامعة السورية. عضو الكتلة الوطنية في الثلاثينيات، وعضو مكتب الكتلة في حلب في عام ١٩٣٦. عضو المجلس الأعلى للكتلة في دمشق في عام ١٩٣٧. عمل في عام ١٩٤٥ في الممثلية السورية في باريس (lenczoski, 640). نائب في البرلمان منذ عام ١٩٤٧. انتمى لحزب الشعب منذ تأسيسه في عام ١٩٤٨. شغل منصب وزير الاقتصاد في حكومة خالد العظم في عام ١٩٥٠، ورئيس البرلمان في عام ١٩٥١. وفي ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥١ رئيس وزراء منتخب أطيح به من قبل أديب الشيشكلي. عيّن وزيراً للدفاع في عام ١٩٥٤ورأس فيما بعد المؤتمر العلمي الإسلامي في باكستان، وعمل مستشاراً في ديوان الملك خالد في المملكة العربية السعودية.

١٠ ـ الغاغاوي، نظمي

عضو الإخوان المسلمين. ولد في عام ١٩٠٩ لسعيد الغاغاوي. دراسة ابتدائية. تاجر في سوق الحميدية في دمشق. عضو الحزب الوطني وجمعية التجار. لا توجد معلومات وافرة عن نشاطاته السياسية التي لها علاقة بالإخوان المسلمين.

١١ ـ الحكيم، محمد

رئيس جمعية البر والأخلاق في حلب. ولد في عام ١٩٠٩ لعبد القادر الحكيم. تلقى تعليمه في الكلية الشرعية في حلب، وفي كلية الحقوق وجامعة الأزهر. محام، ومدرس في المدارس الثانوية وخطيب في المسجد الأموي في حلب، ومنذ ١٩٤٦ رئيس جمعية العلماء التي تأسست في حلب.

١٢ ـ الحكيم، وحيد

عضو بارز في جمعية التمدن الإسلامي. ولد في عام ١٩٠٦ لهاشم الحكيم. درس

الحقوق في دمشق. عمل في مكتب فايز الخوري للمحاماة ثم كمحام مستقل. عضو الكتلة الوطنية، ولكنه انفصل عنها في عام ١٩٣٦ وعمل لاحقاً في صفوف عبد الرحمن الشهبندر.

١٣ ـ الحلواني، محمد سعيد

ولد في عام ١٩١٠ لمحمد سليم الحلواني. درس الطب في دمشق ثم أسس مشفى للأمراض الباطنية والجراحة والتوليد حيث عمل مع فايز المط.

١٤ ـ الحسيني، عبد الحكيم

من مؤسسي الإخوان المسلمين. تلقى تعليمه في الكلية السورية البروتستانتية في بيروت (الجامعة الأميركية) والمدرسة الكاثوليكية في دمشق ومدرسة اللاييك، ثم باشر في دراسة الطب في دمشق. درس بعد ذلك الشريعة الإسلامية على يد علماء دمشق وأسس مدرسة بالقرب من الجامع الأموي، وعين بعد ذلك مفتشاً في الأوقاف. أيضاً عضو في جمعية التمدن الإسلامي وجمعية العلماء.

١٥ ـ الحسيني، محمد هاشم الخطيب

مؤسس الجمعية الغراء. ولد في عام ١٨٩٠ لراشد الخطيب الحسيني. تلقى تعليمه على أيدي العلماء وعمل في أول أمره خطيباً ثم أستاذاً للغة العربية والدين في مكتب عنبر والمسجد الأموي والتكية السليمانية، وأخيراً في كلية الشريعة في دمشق. من العاملين مع مجلات «الحقائق» و«البعث».

١٦ ـ خير الله، صلاح

عضو بارز في جمعية التعاون الإسلامي. ولد في حماه لعبد الرزاق خير الله. أنهى دراسة الطب في دمشق بتاريخ ١٩٤٤ ثم انتسب في حماه لجمعية أعمال البر الإسلامية، التي لا تتوافر معلومات إضافية عنها.

١٧ ـ الخاني، محمد جميل

عضو بارز في جمعية التمدن الإسلامي. ولد في عام ١٨٩١ لمحيي الدين الخاني (توفي في عام ١٩٣١) (انظر حسني، ٨٨٧، وقدامى ٣٣٦ وشطي، ٤٤٥). درس الطب في كلية الطب في دمشق التي أسست في العهد العثماني، وفي السوربون. ودرس أيضاً الآداب والقواعد العربية على أيدي العلماء. رئيس الأطباء في الجيش السوري في عهد الملك فيصل. انسحب فيما بعد من جميع النشاطات العامة لينصرف إلى الكتابة. السكرتير العام للجمعية الطبية السورية ورئيس نقابة الأطباء وعضو المجمع العلمي العربي.

١٨ ـ الملوحي، محمد أنيس

عضو بارز في الإخوان المسلمين. ولد في عام ١٩٠١ في حمص للإمام سعيد الملوحي. تلقى علمه على والده وعلى يد العلماء. درس في حمص وفي كلية الحقوق في دمشق. عمل في بداية أمره كمدرس، ثم في الحقوق. عين اعتباراً من ١٩٣٦ كقاض شرعي في دوما وحلب وحماه ودمشق ثم في درعا. سجن لمشاركته في ثورة ١٩٢٥.

١٩ ـ المط، فايز

رئيس مركز الإخوان المسلمين في دمشق لفترة من الزمن («المنار» ١٩٤٨/٥/١٩). ولد في عام ١٩٠١ لمحيي الدين المط. درس الطب في كلية الطب في دمشق. عمل في مشفى محمد سعيد الحلواني كأخصائي لأمراض الرأس والعيون. مارس التدريس اعتباراً من عام ١٩٣٨ في كلية الطب في دمشق.

٢٠ ـ المبارك، محمد

ولد في عام ١٩١٢ للعالم عبد القادر المبارك. تلقى تعليمه إلى جانب المدرسة الابتدائية والمتوسطة من والده ومن الشيخ محمد بدر الدين الحسني، أحد البارزين في علم الحديث في عهده (مبارك، فكر، ٢٠). درس في كلية الحقوق في دمشق، ومنذ ١٩٣٥ إلى ١٩٣٨ الآداب في السوربون. مارس التعليم في المدارس الثانوية في

سورية، ثم عين مفتشاً للمدارس الثانوية في دمشق وعضواً للجنة التربية في وزارة التربية. اختير نائباً وعيّن وزيراً لعدة مرات اعتباراً من عام ١٩٤٧. أستاذ في كلية الفلسفة واعتباراً من ١٩٥٥ في كلية الشريعة. شارك اعتباراً من عام ١٩٦٠ في تأسيس كليات جديدة في جامعة الأزهر، ومنذ عام ١٩٦٢ في إقامة الجامعة الإسلامية في المدينة، وعيّن عضواً للمجلس الاستشاري الأعلى لكلية الشريعة في مكة (المصدر ذاته، ٢١). أستاذ زائر في مكة وجدّة وعمان.

٢١ ـ القصاب، كامل

مؤسس جمعية العلماء. تاريخ ولادته وسيرة الدراسية غير معروفة. انتمى قبل الانتداب الفرنسي ـ هو ورفيق العظم وعبد الرحمن الشهبندر وفوزي البكري وخالد الحكيم ومختار الصلح وحسن حماده ـ لحزب الاتحاد السوري الذي يعتبر إلى حد ما حزباً لاحقاً لحزب اللامركزية. كان هدفه تشكيل مملكة عربية متحدة مركزها القاهرة، ولها فرع في دمشق، وكانت تعارض الملك فيصل وجمعية العربية الفتاة. وحل الحزب إثر إقامة الانتداب الإفرنسي. وكان كامل القصاب فيما بعد من المحرضين لثورة ١٩٢٥ وتم نفيه. أسس جمعية العلماء اثر إصدار العفو العام في عام ١٩٣٧.

٢٢ ـ القصار، كامل

عضو بارز في جمعية الهداية الإسلامية. ولد في عام ١٩٠٧ للتاجر عبد المعين القصار. أتم الدراسة الثانوية وتلقى تعليمه لدى العلماء، ودرس بمجهوده الخاص الإنكليزية والفرنسية. تسلم متجر والده غي الأعوام ١٩٢٣/١٩٢٤. عمل فيما بعد في المدرسة التي أسسها محمود ياسين (حسني، ٩١٣) في مدرسة العلم والتهذيب الإسلامي. في عام ١٩٢٨ أسس مكتبة الحكمة التي قيل.إنها نشرت «الكثير من المجلات العربية والإسلامية». عيّن فيما بعد قاضياً في هيئة التحكيم في دوما. نسخ مع محمود ياسين ما يقارب من ٥٠ مخطوطة من المكتبة الظاهرية في دمشق.

٢٣ ـ السبسبي، عبد القادر

رئيس مركز الإخوان المسلمين في حلب. ولد في عام ١٨٨٣، وعمل منذ عام ١٩٢٤

في المحاماة. من مؤسسي دار الأرقم في حلب («المنار» ١٤/١٠/١٩٤٧).

٢٤ ـ صادق، سعيد

عضو الجمعية الغراء. تاجر، اقتنى متاجر للمواد النسيجية في سوق الحميدية وسوق مدحت باشا. كان أيضاً عضو في نقابة التجار في دمشق.

٢٥ ـ الشلق، عمر عدنان

مؤسس الرابطة الأخوية لمساعدة فقراء الطلاب، وجمعية التمدن الإسلامي. ولد في عام ١٩١٩ لخالد عمر الشلق. مهندس وأستاذ في الهندسة والعلوم في دمشق.

٢٦ ـ الشقفة، محمود

عضو اللجنة المركزية للإخوان المسلمين. ولد في حماه لعبد الرحمن الشقفة. درس الثانوية وتعلم الشريعة الإسلامية لدى العلماء. مدرس وخطيب. أسس في حماه المدرسة المحمدية الشرعية، التي كانت تمنح تدريساً ثانوياً معترفاً به رسمياً. عمل في وزارة التعليم في حماة وانتمى لمجلس إدارة الوقف الذي عين رئيساً له لفترة من الزمن. وساهم في تأسيس الجمعيات التالية: جمعية العلماء، جمعية الهداية الإسلامية، الجمعية الغراء وجمعية إحياء العلوم والآداب المحمدية. وعين في تلك الأخيرة، التي لا توجد معلومات إضافية عنها، نائباً للرئيس. عيّن نائباً في البرلمان السوري في عام ١٩٤٧.

٢٧ ـ الشطي، حسن

رئيس جمعية التمدن الإسلامي في عام ٩٣٩. ينتمي لعائلة الشطي المثقفة التي أتت من بغداد. ولد في عام ١٨٧٩ لمحمد بن حسن بن عمر بن معروف الشطي الحنبلي الدمشقي (١٨٣١/١٨٣٢ ـ ١٨٨٩/١٨٩٠) (شطي، ٣٤٣). تلقى تعليمه في المدرسة الحربية العثمانية ولدى العلماء. سكرتير لدى المحكمة الشرعية في دمشق ثم قاض شرعي. عيّن في عام ١٩٤٨ مديراً لكلية الشريعة في دمشق التي أسست في العام نفسه. انتمى أيضاً لجمعية العلماء.

٢٨ ـ الشطي، محمد جميل

عضو بارز في جمعية العلماء. ولد في عام ١٨٨٤ لعمر أفندي الشطي. درس على العلماء. قاض في المحكمة الشرعية في دمشق، واعتباراً من عام ١٩٢٤ مفتي المذهب الحنبلي. صاحب المؤلف الشهير عن «أعيان دمشق» في القرن الثاني عشر والنصف الأول من القرن الثالث عشر (أعيان دمشق، ١٢٠١ ـ ١٣٥٠) وله: «مختصر طبقات الحنابلة» و«رسالة في مناقشة الوهابية».

٢٩ ـ الطباع، عبد الحميد

عضو بارز في الجمعية الغراء. ينتمي إلى عائلة الطباع الدمشقية الواسعة النفوذ (حسني، ٨٧١). ولد في عام ١٨٩٨ لخالد الطباع. تلقى العلم في مدارس خاصة ولدى العلماء، ويخص منهم بالذكر علي الدقر الذي كان أيضاً ينتمي للجمعية الغراء. تاجر وعضو مجلس الإدارة في شركة المغازل والمناسج (دليل، ٤٧٠). في عام ١٩٤٦ أسس شركة لإنتاج الثلج (ب. السباعي، ٤٠٤). في عام ١٩٤٣ نائب في البرلمان السوري.

٣٠ ـ الطرقجي، عارف

عضو اللجنة المركزية للإخوان المسلمين. تخرج من أقسام الطب والقانون في باريس. درس ومارس الطب أيضاً في بروكسل وبرلين والقاهرة. أستاذ الطب في الجامعة السورية.

٣١ ـ التونجي، عبد الوهاب

عضو اللجنة المركزية للإخوان المسلمين. ولد في عام ١٩١٢ لصبحي التونجي. درس في كلية الحقوق في دمشق. عمل ما بين ١٩٣٦ إلى ١٩٤١ في المحاماة، ثم قاضياً شرعياً في حلب، حيث كان هناك من مؤسسي دار الأرقم.

٣٢ ـ الأسطواني، عبد الرؤوف

من مؤسسي الإخوان المسلمين. ينتمي إلى عائلة الأسطواني الدمشقية واسعة النفوذ

(حسني، ٨٣٧). ولد في عام ١٩١٢ لحمدي الأسطواني. درس في كلية الحقوق في دمشق بعد حصوله على البكالوريا، وتتلمذ على العلماء. مدرس، ثم مستشار في محاكم الدرجة الأولى في دمشق. وعيّن اعتباراً من عام ١٩٤١ كقاض شرعي في عدة مدن. له مؤلف عن الإسراء والمعراج.

٣٣ ـ الزرقا، مصطفى

عضو بارز في الإخوان المسلمين. ولد في عام ١٩٠٤ لأحمد بن محمد الزرقا. درس في المدرسة الخسروية الشرعية في حلب، وحصل على درجة الدكتوراة من كلية الحقوق في جامعة الأزهر. عمل اعتباراً من عام ١٩٣٣ في المحاماة، ثم أستاذاً في القانون الإسلامي والأدب العربي في كلية الشريعة في حلب، وكان إضافة إلى ذلك خطيباً للمسجد الأموي في حلب حيث كان يعطي دروساً دينية. ابتدأ في عام ١٩٤٤ بتدريس الحقوق المدنية وحقوق الوقف في كلية الحقوق في جامعة دمشق. ألّف كتاب «حكمة التشريع الإسلامي» وهو كتاب عن حقوق الوقف للصف الثالث في كلية الحقوق، وكتاباً في ثلاثة أجزاء عن الحقوق المدنية. عضو الكتلة الوطنية في الثلاثينيات «عندما كانت واجباً وطنياً» (المصدر ذاته)، ولكنه تحول عنه في زمن الاستقلال. انتخب في عامي ١٩٥٤ و١٩٥٨ نائباً عن الكتلة الإسلامية (عظم ٢، ٣٠٧).

عيّن وزيراً للعدل ما بين ١٤ أيار/مايو إلى ١٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٦.

المؤلف

يوهانس رايسنر مدير القسم العلمي للأبحاث المتعلقة بالشرق الأدنى والأوسط وأفريقيا لدى مؤسسة العلوم والسياسة في برلين (SWP).

ولد عام ١٩٤٧ في ألمانيا الغربية وأتم دراسته الجامعية في أقسام العلوم الإسلامية والدين في جامعات برلين وفيينا.

أقام فترات طويلة في لبنان وسورية والمملكة العربية السعودية، حصل في أثنائها على شهادة الدكتوراه من خلال بحثه عن الإخوان المسلمين في سورية. ساهم علمياً في إخراج «أطلس توبنجن عن الشرق الأوسط» الذي تم إعداده ضمن دراسة علمية خاصة بتكليف رسمي.

مسؤول علمي لدى مؤسسة السياسة والعلوم منذ عام ١٩٨٢، مع التركيز على شؤون إيران والخليج الفارسي وآسيا الوسطى. قام بزيارات متعددة لإيران وعمل كمراقب لدى بعثة منظمة الأمن والتعاون في أوروبا (OSZE) في طاجيستان، من آذار/مارس وحتى تموز/يوليو ١٩٩٥.

له: إصدارات عن «الإخوان المسلمين في سورية» (صدر في فرايبورغ عام ١٩٨٠) وعن «الأصولية الإسلامية» والسعودية واليمن والخليج الفارسي وإيران.



المترجم

محمد إبراهيم الأتاسي: ولد في حمص ـ سورية عام ١٩٤٢.

غادر بعد الدراسة الثانوية إلى فيينا حيث أتم دراسة الطب ثم اختص في الأمراض العصبية والنفسية في ألمانيا الغربية.

عمل في النمسا وألمانيا والمملكة العربية السعودية، ثم عاد مرة أخرى كي يمارس المهنة في النمسا.

له: مقالات عن تاريخ الطب عند العرب والمسلمين. نقل مسرحية أناتول وجنون العظمة للكاتب النمساوي شنيتزلر إلى العربية، وترجم كتاباً من العربية إلى الألمانية لم ينشر بعد.

فهرس الأعلام

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

فهرس الأماكن

أ

ب

ت

ج

ح

يوهانس رايسنر

الحركات الإسلاميّة في سورية

تأسست حركة الاخوان المسلمين كحركة دينية سياسية عام ١٩٢٨، من قبل الإمام حسن البنا. وتمتع الإخوان المسلمون في الأربعينيات والخمسينيات بدور هام في المجالات الاجتماعية والسياسية ليس في مصر فقط، ولكن أيضاً في الدول العربية الأخرى، وخاصة في سورية. وقد تأثرت طريقة تفكيرهم وأعمالهم إلى حد كبير بالثورات ضد الاستعمار من ناحية والتغلغل الصناعي المادي من ناحية أخرى. وكان هدفهم وما زال أن يكون الإسلام هو قاعدة الانطلاق والعمل في المجتمع كما كانت عليه الحال أيام الرسول.

في هذا الكتاب محاولة لتقييم حركة الإخوان المسلمين في سورية ضمن إطار التطورات الداخلية في تلك الدولة في سياق تاريخي حديث، بالاستناد إلى عدد وافر من المصادر المختلفة.




ISBN 9953-21-175-2
9 789953 211756